المعارف الحكمية
معهد الدراسات الدينية والفلسفية

العدد ٣١ | صيف - خريف ٢٠١٦

المَحَجّة

31

مجلة متخصصة تعنى بشـــؤون
الفكر الديني والفلسـفة الإسـلامية

عدد خاص: العلّامة الطباطبائي

شفيق جرادي
العبودية: مرتبة وجودية ونظام معرفي؛ قراءة في أفكار الطباطبائي

محمد ليغنهاوزن
حاشـية العلّامـة الطباطبائي على برهان الصدّيقين

حسن بدران
الخصائص العامة للإنسـان من منظور الطباطبائي

أحمد ماجد
اللغة والكلام والفكر عند العلّامة الطباطبائي وعلاقتها بفهم القرآن الكريم

سمير خير الدين
الاستدلال بمنهج التلازم في بناء النسق العقائدي عند العلّامـة الطباطبائي؛ المنهج، المبنـى، التطبيـق

إبراهيم بدوي
مفهوم السعادة في تفسير الميزان

مازن المطوري
منازل الفلسفة الغربية في فكر الطباطبائي: استعراض موجز لكتاب "أصول الفلسفة والمنهج الواقعي"

أمير رضا أشرفي
"الميـزان" في الدراســات الإيـرانيــة

المَحَجّة

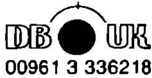
العدد الواحد والثلاثون ٢٠١٦

مجلة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

إخراج فنّي:



طباعة:





بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

افتتاحية العدد

شهد العالم الإسلامي في القرن العشرين حراكًا فكريًا فريدًا تمثّل بانفتاح المؤسسات الحوزوية على أنظومات الفكر المناوئ ـ الغربي منه أو العربي ـ، وقد كان هذا الانفتاح أثرًا طبيعيًا لاجتياح بعض المدارس المادية واللادينية للساحة الفكرية في بلاد المسلمين، نتيجة إرهاصات سياسية تاريخية لا مجال لبسطها، حيث كان لهذا التحول آثاره الهادمة لبنية المجتمع الإسلامي، فتنطّح إذ ذاك بعض أساتذة الحوزات العلمية للدفاع عن تعاليم الدين ومواجهة الطروحات النظرية لتلك المدارس. وقد لزم في هذا المسعى أن يتمسك روّاد هذا الحراك بخلفيات التأصيل الفكري التي توفرها الحوزة من جهة، وبميسم الاجتهاد الفكري الذي يتخطى السائد من المعالجة ويفتح للعاقلة آفاقًا علميةً جديدة من جهة أخرى، بحيث يضحي المفكر متوفّرًا على دافع الخوض في حقول وميادين جديدة ولكن برؤية ونفس أصيل ورؤيوي.

ولكن مساعي هذه الزمرة لم تنجُ من نقودات علماء الداخل، وبالداخل أعني المنظومة الإسلامية، لأنه إن كان من خطير الادّعاء القول إن ارتكان الفلسفة إلى مقولات الدين ـ أي دين كان ـ هو عامل إقصاء لحيوية تلك الفلسفة وتحديدٍ لمدياتها الغائية في استقراء الوجود، فإن الأخطر منه ادّعاء أن الفلسفة ومطالبها علوم غريبة عن الدين، مشوهة لصورته وحقيقته، نازعة سمة القداسة والإلهية عنه. وهذان تياران كان على أصحاب التوجه المذكور التصدي لهما.

ولإن كنا سنخوض في مسعًى استشرافي لأهم أعلام هذا الحراك، فإننا سنجد العلّامة الطباطبائي على رأس قائمة أولئك العلماء، لما اضطلع به من دور مركزي في ذاك السياق. فقد خرج الرجل في عصر كانت الفلسفة تنحو فيه نحو عملية بتر لكل ما هو ديني فيها، لا سيما في العالم الإسلامي، والحوزات تنحو نحو إقصاء لكل مشتغل أو مهتم بالفلسفة، فخرج إذ ذاك ليعيد نسج خارطة العقل الإسلامي والفلسفي على حد سواء، مثبتًا ـ أو ساعيًا إليه بالحد الأدنى ـ أن الفلسفة لا يمكن أن تحاكي واقعًا تُغيّبُ منه عالم ما وراء الطبيعة، وما يتعلّق به من مقولات الغيب والإلهام والشهود وغيرها، ومثبتًا من جهة أخرى أن الفهم الديني الحقيقي لا يمكن أن يصبح منتجًا حقيقةً ومعايشًا لهواجس العاقلة الإنسانية المتأخرة ما لم يكن على

اضطلاع بمقولات الفلسفة، باسطًا لوجهته فيها، ليعيد بذلك إرساء لُحمة بين هذين الحقلَين.

إلا أن حصر الجهد المعرفي للعلّامة بهذا الحقل قد يكون من الإجحاف بمكان، حيث إن مساحة عمل الرجل تتخطى مجرد دور المدافع في إزاء الطروحات الهجينة، فقد كان له دور ريادي في التأسيس لإعادة تشكيل الرؤية الإسلامية حول الله والإنسان والعالم، وذلك عبر إسهاماته التي قدّمها في سائر مجالات العلوم الدينية والعقلية، وإنجازاته التي يشهد له بها كل مطّلع؛ فقد أرسى ـ رحمه الله ـ منهجًا مستحدثًا في تفسير القرآن، يعتمد آيات القرآن نفسها منطلقًا لتفسير سائر النص القرآني؛ كما وسعى إلى إعادة تقديم النظام الفلسفي لملا صدرا بمرتكزات جديدة، مضيفًا إليه بعض الإبداعات الجديدة كبحثه حول الإدراكات الاعتبارية، وطروحاته في نظرية المعرفة، وغيرها؛ كما وعمل على صياغة نسق عقائدي مواده اليقينيات من القضايا وعناصر هيئته الاستدلال بالتلازم؛ كما وقدم بحوثًا في العرفان والولاية يقع الإنسان فيها أصلًا موضوعيًا يُلحظ في سياق علاقته بالمطلق؛ ذاك كله مضافًا إلى مباحثه في التاريخ والسيرة.

وبذلك، فقد كان لهذا العالم قدم السبق على سائر علماء عصره، وهذا مردّه إلى ما توفرت عليه منظومته الفكرية من مميزات فريدة. فقد اتّسمت تلك الشخصية أولًا بالموسوعية والشمولية، حيث كان ضليعًا في الفلسفة والعقائد طويل باع في الفقه والأصول والحديث متمرّسًا في علوم القرآن والتفسير محيطًا بحقول السيرة والتأريخ، إلى غير ذلك من المجالات؛ واتّمست شخصيته ثانيًا بالعمق والغزارة، حيث كان في كل واحد من تلك المجالات عميق التناول غزير الطرح، يقف على دقائق القضايا ويسائل المركوز فيها فلا يتلهى بالسطحي منها مغمضًا عينه عن لبها وأسِّها؛ ثم اتّسمت شخصيته ثالثًا بالجدة والريادة، حيث كان في كل القضايا العلمية رائدًا في طرح الجديد الذي يفتح آفاق الفكر على موضوعات مفصلية لم يكن قد سبق الخوض في طرحها؛ واتّسمت رابعًا بميسم الإحيائية لمفهوم الأصالة الإنسانية، حيث جُعل الإنسان في فلسفة الطباطبائي وفكره أصلًا ترتكز عليه فروع المطالب وبلحاظه ترتسم الأفكار وتخاض النقاشات؛ واتّسمت أخيرًا بالواقعية الموضوعية، حيث استندت معظم استدلالاته الفلسفية أو العقائدية أو غيرها على أصول موضوعية هي القضايا اليقينية، وبهذا فإن طروحات الطباطبائي موافقة لما بإزائها في الخارج، أي مطابقة للواقع ونفس الأمر، سواء كان الواقع خارجًا أو ذهنًا أو شيئًا غيرهما.

و**المحجة** إذ تعمد في عددها هذا إلى استعادة أهم المرتكزات والأسس المنظومية لفكر

العلّامة الطباطبائي، فهذا مسعًى منها ينصبّ في سياق السعي إلى إعادة قراءة الذات بغية تكوين هوية إسلامية أصيلة ومشخّصة، ذاك أن موضوع الهوية مماسّ ولصيق بموضوع الثقافة ودورها في بناء الذات، خصوصًا مع ثقافة كتلك التي أرساها العلّامة الطباطبائي، الذي جعل التوحيد محورًا دارت حوله كل طروحاته، واتخذ القرآن قاعدةً ارتكز إليها في كل فتوحاته العلمية؛ ونحن اليوم أحوج ما نكون إلى هذه الاستعادة.

ولا يفوتنا الإشارة في هذه العجالة إلى أنه سيصار في أعداد قادمة من **المحجة** إلى نشر أبحاث علمية تقع في إطار مشروع فكري ينطلق من نفس التوجيه المذكور أعلاه، يعمل الباحثون خلاله على بناء نظام منهجي لفكر العلّامة الطباطبائي الفلسفي بالاستناد إلى كتابه **نهاية الحكمة**، فيضحي هذا العدد بمثابة مقدمة لمشروع بحثي طويل تباشره المحجة في أعدادها القادمة.

مع العدد

يُستفتح العدد بورقة بحثية لشفيق جرادي يقدم فيها رؤيةً تأسيسيةً لمفهوم العبودية كما يطرحها الطباطبائي، يُرى إلى الإنسان «العبد» فيها بما هو رابط ومظهر لحقيقة القيومية الإلهية، ممهدًا بعد ذلك إلى طرح أساس نظري لنظام قيمي يرتكز عليه مفهوم العبادة في الإسلام. ثم نطالع بعدها مقاربةً لمحمد ليغنهاوزن ينطلق فيها من حاشية العلّامة الطباطبائي على برهان الصديقين كما طرحه صدر الدين الشيرازي في كتاب **الأسفار** والتي أرسى فيها أصالة الواقع، ليواجه ـ أي ليغنهاوزن ـ طروحات التيار الطبيعاني وبالتحديد آراء ويلارد كواين.

ثم نقف بعدها على طرح بحثي لحسن بدران يتمحور حول فهم الطباطبائي للإنسان تكون الركيزة فيه رؤية الطباطبائي للاعتباريات ـ بما تختزنه من دلالات على حقائق وجودية تحتها ـ في سبيل إعادة تشريح البنية الإنسانية على أساس أنثروبولوجيا النفس والروح عند العلّامة.

بعد ذلك نستطلع مع أحمد ماجد الأبعاد المعرفية لمقولة اللغة وماهيتها ودورها عند الطباطبائي، منتقلين منه إلى تناول مفردات اللسان والقول والكلام مع تفريق بينها، لنصل إلى دراسة العلاقة بين الكلام والفكر، مختتمين المطاف ببحث الروابط بين القرآن الكريم واللغة والفكر.

ونعبر بعد ذلك مع سمير خير الدين على دراسة المنهج الاستدلالي العقائدي عند

الطباطبائي والذي يرتكز بشكل أساس على السير التلازمي، مطالعين لأهم خصائص هذا السير، متعرضين بعدها لبعض صيغ تطبيق هذا السير على القضايا العقائدية. وننتقل بعدها إلى معالجة إبراهيم بدوي الذي يقدم قراءةً استشرافيةً حول مفهوم السعادة، باسطًا لأهم الآراء المطروحة في سياق معالجته، مختتمًا برأي العلّامة ووجهته، مشعّبًا البحث في وجهتين، أولاهما البحث في نفس معنى مفهوم السعادة، وثانيهما البحث في كيفية تحصيلها.

ثم بعده يقدّم لنا مازن المطوري قراءةً موجزةً في كتاب **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي للعلّامة الطباطبائي** يقف فيها على كل مقالات الكتاب ليقدم الفكرة الأساس لكل منها، لاحظًا الكتاب بما يشكل من أرضية لفهم منازل الفلسفة الغربية في فكر العلّامة الطباطبائي. ونختتم عددنا بدراسة بيبلوغرافية يبسط فيها أمير رضا أشرفي أهم المنجزات العلمية المقدمة في إيران حول العلّامة الطباطبائي وتفسيره الشهير **الميزان في تفسير القرآن**، من مؤتمرات وكتب وطروحات وغيرها.

والحمد لله رب العالمين.

حسين السعلوك

عدد خاص: العلّامة الطباطبائي

العبودية: مرتبة وجودية ونظام معرفي

[قراءة في أفكار الطباطبائي]

شفيق جرادي(*)

ثمّة شيء أبعد من رابطة الاشتراك في الجذر اللغوي، وأعمق من مجرّد تقاطع المعاني والدلالات يربط مفردات «العبد» و«العبودية» و«العبادة» ومثيلاتها، لا سيّما عندما تكون الذات الإنسانية نقطة التلاقي بين هذه المصطلحات، إذ تختزن موضوعة «العبودية» طاقةً هائلةً تنفذ إلى عناصر الفاعلية الدينية، إن على مستوى السلوك الفردي اليومي، أو الوعي الكلي للجماعة الدينية، ناهيك عن محوريّتها في فهم الخطاب الديني المرتكز إلى ثنائية «الله والإنسان». ولا يخفى هنا أنّ تنزّل الإنسان منزل «العبد» من هذا المنظور - وليست العبودية هنا بمعنى الرقّ - مستفزّ لمجمل الخطاب الآخر، المسمّى أحيانًا تنويريًّا أو إنسانويًّا، فهو يستدعي على الدوام إشكالية الحضور الإنساني في ظلّ القيومية الإلهية المطلقة التي تفيء إليها المنظومة الدينية - في نسختها التوحيدية على الأقلّ. وينعطف هذا الجدل، ولا بدّ، عند سؤال «الحرية» وإشكالات «الفردية» و«الاستقلالية» و«الإنّية». وليس الخلاف مقصورًا على تيّارات فكرية تختلف في أصل الدور الديني في حياة البشر، بل يتعدّاه إلى داخل الرؤية التوحيدية نفسها؛ ولا أدلّ على ذلك من المحاورة اللاهوتية بين مركزيّتَي «ابن الله» في المسيحية و«عبد الله» التي تَسِم - في نفس فعل الإقرار بالإيمان - الممارسة الطقسية الإسلامية اليومية بميسمها الفريد.

المفردات المفتاحية: العبودية؛ العبد؛ العبادة؛ الحرية؛ العرفان؛ السلفية؛ اللاهوت المسيحي؛ تفسير الميزان.

الدخول في بحث الأفكار والمفاهيم عند العلاّمة الطباطبائي يستدعي أن يتوقّع الدارس ملاقاته لفكر منظومي، وإن غلبت عليه الفلسفة، إلّا أنّه مركّبٌ من مجموع علوم ومعارف وتنظّرات.

وقد يجد الباحث النقدي صعوبةً في خرق النسيج المنهجي للمنظومة الفلسفية الفكرية

(*) رئيس معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

للعلّامة الطباطبائي، ما يستدعيه أن ينتهج سبيلًا لخوض غمار التعرّف إلى نفس الطرح أو الموضوع المحدّد كما عالجه الطباطبائي في منظومته، ثمّ يطرح عليه جملة من الأسئلة والإشكالات التي تحفّ بهذا الموضوع أو ذاك لينظر ماذا يقول الطباطبائي، أو ماذا تستدعي منظومة العلّامة أن تقرّر في مثل هذه الإشكالات والأسئلة؟

ومن هذه المواضيع الحسّاسة التي تحتاج إلى استبيان، موضوعة العبودية؛ ولا أقصد بالعبودية فكرة الرقّ في الإسلام، بل ما أعنيه هو ما فاضت به الأدبيّات الإسلامية من نصوص قرآنية وروائية وغيرها حول أنّ الله سبحانه خلق العباد، وأنّه خلقهم ليعبدوه، وأنّ التزامهم الإيماني إنّما يتمثّل بسلوك درب العبودية.

والعبد كما يقول الطباطبائي:

«هو المملوك من الإنسان أو من كلّ ذي شعور بتجريد المعنى كما يعطيه قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾[1]. والعبادة مأخوذةٌ منه. وبالجملة، فكأنّ العبادة نصب العبد نفسه في مقام المملوكية لربّه، ولذلك كانت العبادة منافية للاستكبار. والعبودية إنّما يستقيم بين العبيد ومواليهم فيما يملكه الموالي منهم، لكنّ الله سبحانه في ملكه لعباده على خلاف هذا النعت، فلا ملكه يشوبه ملك ممّن سواه، ولا أنّ العبد يتبعّض في نسبته إليه تعالى. فهو تعالى مالك على الإطلاق من غير شرط ولا قيد، وغيره مملوك على الإطلاق من غير شرط»[2].

لقد أسّس العلّامة في هذا المقطع جملة أمور مفيدة في بناء الطرح:

الأمر الأوّل: أنّ العبد اسم يُطلق على كلّ مملوك سواءً أكانت ملكية اعتبارية كالحاصل في مالكية الناس بعضهم لبعض، أو حقيقية كالحاصل حصرًا في مالكية الله سبحانه لكلّ ذي شعور.

الأمر الثاني: أنّ العبادة لا ترتبط ولا تلازم إلّا العبد المملوك على نحو الحقيقة. وكلّ الصور الأخرى إنّما هي من باب الرقّ وكسر الحرية، وكسر إرادة الناس وحقوقهم، وهذا هو الحاصل في طريق العبودية التي تنوّعت صورها في التاريخ البشري. أمّا العبد الذي تلازمه العبادة، فهي استيجابٌ لحقّ المالك الحقيقي وهي مدعاةٌ لنتائج أخرى أهمّها ـ حسب الطباطبائي وعلماء

(١) سورة مريم، الآية ٩٣.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، صحّحه وأشرف عليه حسين الأعلمي (بيروت: مؤسّسة الأعلمي، الطبعة ١، ١٩٩٧)، الجزء ١، الصفحة ٢٧.

المسلمين ـ الحرية المسؤولة التي تسير بالإنسان إلى درب الهداية والكمال.

الأمر الثالث: إنّ من تأثيرات عبودية العبد وعبادته لربّه سبحانه كسر روحية الاستكبار؛ لأنّ صفة الاستكبار منافية للعبودية. من هنا، جاء قوله سبحانه ـ حسب الطباطبائي ـ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[١].

الأمر الرابع: إذا كانت مالكية الله مطلقة، ومملوكية الإنسان لله وحده مطلقة ومن غير قيد أو شرط، كان الإنسان في أصل وجوده حرًّا من كلّ ما سوى الله من غير قيد أو شرط، بل على نحو الإطلاق، وهذا معنى أنّ محمّدًا صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ عبد الله المطلق والكامل.

الأمر الخامس: لمّا كانت هذه العبودية من الأمور الوجودية في أصل ذات الإنسان وعلاقته بربّه، فإنّ شيئًا «منه في الحقيقة لا يحجب عنه تعالى، ولا النظر إليه يجامع الغفلة عنه تعالى، فله تعالى الحضور المطلق، قال سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلَآ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْ ۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾[٢]. وإذا كان كذلك، فحقّ عبادته تعالى أن يكون عن حضورٍ من الجانبين. إمّا من جانب الربّ عزّ وجلّ، فأن يُعبد عبادة معبود حاضر، وهو الموجب للالتفات المأخوذ في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ عن الغيبة إلى الحضور [...] وإمّا من جانب العبد، فأن يكون عبادته عبادة عبد حاضرٍ من غير أن يغيب في عبادته»[٣].

وهكذا، فإنّ هذه الخلاصات تفتح لنا باب التساؤل حول سبب التسمية (العبد والعبودية)، كما الاستفهام حول العلاقة بين العبد والحرية، والعبودية والحرية، ثمّ التساؤل حول معالم طريق العبودية: المعنوية منها والظاهرية، وهل تمثّل العبودية منهجًا للسير والسلوك والتقرّب من الله وإليه سبحانه؟ وهل يختلف هذا المسار عن ما جاء به العرفان الإسلامي مثلًا؟

للدخول في هذه الميادين من البحث حول الموضوع، علينا تقرير بعض الأمور المرتبطة بالعبودية كمقدّمة للدخول في المبحث عند العلّامة الطباطبائي، أو على أرضية المنظومة المنهجية للعلّامة الطباطبائي.

(١) سورة غافر، الآية ٦٠.

(٢) سورة فصّلت، الآيتان ٥٣ و ٥٤.

(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٩.

العبد، العبادة، العبودية في الاصطلاح

يساعد البحث الاصطلاحي، اللغوي منه أو المعرفي، على درك خصوصيّات في المعنى أو تفريعات ترتبط بأصل المعنى الخاصّ بالمفردة، ما يعين على تحديد المقصود مفهوميًّا منها، ولو على سبيل الانطباع الذهني والنفسي للتعاطي مع هذه المفردة أو تلك. وبهذا الصدد، عرَّف اللغويون كلمة عبد بأنه:

«الإنسان، حرًّا كان أو رقيقًا، يذهب بذلك إلى أنّه مربوبٌ لباريه جلّ وعزّ. والعبد المملوك خلاف الحرّ، قال سيبويه هو في الأصل صفة.

وأصل العبودية الخضوع والتذلّل [...]. قال الأزهري: اجتمع العامّة على تفرّقه ما بين عباد الله والمماليك. فقالوا: هذا عبد من عباد الله، وهؤلاء عبيد مماليك. وقال الزجّاج في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾؛ المعنى ما خلقتهم إلّا لأدعوهم إلى عبادتي وأنا مريد للعبادة منهم [...].

والتعبّد: التنسّك، والعبادة: الطاعة. قال: ومعنى العبادة في اللغة الطاعة مع الخضوع، ومنه طريق معبّد إذا كان مذلّلًا بكثرة الوطأ.

وقال ابن الأنباري: فلان عابد وهو الخاضع لربّه المستسلم المنقاد لأمره»[1].

فحصيلة هذه التعريفات اللغوية أشارت إلى جملة أمور منها:

الأمر الأوّل: أنّ عبد الله يصحّ على كلّ إنسان حرًّا أو مملوكًا. لذا ميّز الناس بين عبد من عباد الله وبين المملوك (الرقيق)، حتّى عدّه سيبويه صفة تُطلق على الإنسان.

الأمر الثاني: إنّ من مستوجبات العبادة أمور: الخضوع، والتذلّل، والتنسّك، والطاعة، وأن يكون الإنسان مهيأً على مستوى القابليّات (مذلّلًا) ومجهّزًا لفيض عطاءات ربّه سبحانه. لذا، اعتبروا أنّ الخاضع لربّه هو المستسلم المنقاد لأمره.

ويكشف هذا كلّه عن طبيعة العلاقة الوجودية والمعنوية بين الإنسان وبين الله سبحانه، بحيث إنّ هذه العلاقة ليست محكومة بصفة التمرّد والاستكبار، كما أنّها لا تتسم بسمة القربى،

(١) ابن منظور، لسان العرب (قم: نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ)، مادة «عبد»، من الصفحة ٢٧٠ إلى الصفحة ٢٧٤.

أي نَسَبية البنوّة، بل هي عبادة عبد تعبّد لربّه بعبودية الحب والخضوع التكويني والتشريعي. وقد أسهب الراغب الأصفهاني في دراسة هذه المفردة (العبد)؛ وقاربها في مورد الاستعمال القرآني، بحيث أبرز جوانب المعاني اللغوية فيها وتلك التي استخدمها القرآن الكريم، ليُطوِّر البعد المعرفي في الدلالة اللغوية للعبد والعبادة والعبودية، حيث قال:

«العبودية إظهار التذلّل، والعبادة أبلغ منها لأنّها غاية التذلّل، ولا يستحقّها إلّا من له غاية الإفضال وهو الله تعالى، ولهذا قال: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[1]؛ والعبادة ضربان: عبادة بالتسخير، وعبادة بالاختيار، وهي لذوي النطق، وهي المأمور بها في نحو قوله تعالى: ﴿ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾[2]، ﴿وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾[3]. والعبد على أربعة أضرب:

الضرب الأوّل: عبد بحكم الشرع وهو الإنسان الذي يصحّ بيعه وابتياعه.

الضرب الثاني: عبد بالإيجاد وذلك ليس إلّا لله .

الضرب الثالث: عبدٌ بالعبادة والخدمة، والناس في هذا ضربان: عبد لله مخلصًا؛ وهو المقصود بقوله: ﴿ وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ﴾[4]، ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾[5]، ﴿نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾[6].

وعبد للدنيا وأعراضها [...]. وعلى هذا النحو يصحّ أن يقال: ليس كلّ إنسان عبدًا لله [...] وجمع العبد الذي هو مسترقّ عبيد وقيل عبدًا، وجمع العبد الذي هو العابد عباد، فالعبيد إذا أضيف إلى الله أعمّ من العباد [...]»[7].

خلاصة الأمر إذًا أنّ العبد هو المملوك إمّا بنحو قانوني وهو الذي يُشترى ويُباع، أو بنحو التسخير التكويني، بحيث إنّ كلّ كائن هو عبد لله لا حول له ولا قوّة إلّا بالله، شاء المرء ذاك أم أبى. أمّا العبد بمعنى العابد المتعبّد بحكم الله الظاهري والباطني فهي رتبة شريفة لأهل التقرّب إلى الله والوصال الإيماني بالله، الراضين بحكمه وقضائه سبحانه وتعالى.

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٢٣.
(٢) سورة البقرة، الآية ٢١.
(٣) سورة النساء، الآية ٣٦.
(٤) سورة ص، الآية ٤١.
(٥) سورة الإسراء، الآية ٣.
(٦) سورة الفرقان، الآية ١.
(٧) الراغب الأصفهاني، مفردات الراغب الأصفهاني، تحقيق وملاحظة العاملي (دار المعروف، لا تاريخ)، الصفحة ٤٩٢.

ولو أردنا الانعطافة قليلًا نحو الأبعاد المعنائية الاصطلاحية لمفردات «العبد، العابد، العبودية»، وراجعنا الكتب والمعاجم العلمية التي تحدّثت حول معاني هذه المفردات لأمكن أن نحصل على جملة من الفوائد، من ذلك: أنّ الكتب الاصطلاحية تعاملت مع مفردة العبد باعتبارها صفة تشريفية للذات، إلّا أنّها كانت تنسب الذات نفسها إلى هذه المفردة تارةً بالمعنى التكويني؛ أي إنّها خلقٌ من الله، وأخرى بمعنى المرتبة العظيمة التي لا تصحّ إلّا للرسل والأنبياء والربّيين والصالحين ممّن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. وقد ذهب ابن عربي في **الفتوحات** إلى القول إنّ «**أعظم المراتب الألوهية، وأنزل المراتب العبودية، فما ثَمَّ إلّا مرتبتان، فما ثَمَّ إلّا ربّ وعبد**»[1]، بل ولج في الأمر أكثر ليعتبر أنّ لكلّ اسم (مرتبة إلهية) من أسماء الله الحسنى، مظهر يتجلّى فيه بعبدٍ خاص، بحيث يقول: «**لكلّ اسم إلهي عبودية تخصّه، بها يتعبّد له من يتعبّد من المخلوقين**»[2].

ولهذا السبب أخذ ابن عربي ومن ينتمي إلى مدرسته يفصّلون في دلالة «**عبد الله**» و«**عبد الرحمن**» و«**عبد الرحيم**» و«**عبد الرازق**» إلى غير ذلك. ومن الطريق نفسه عالج خروج العبد من الرقّ والإصر والأغلال، إذ يقول: «**فإذا وقف الممكن مع عينه كان حرًّا لا عبودية فيه، وإذا وقف مع استعداداته كان عبدًا فقيرًا**». حتى إذا توقّفت الاستعدادات كلّها على منّة الباري سبحانه كان المرء عبدًا حقيقيًّا بفقره الذاتي الذي لا يجبره إلّا نسبته إلى الله سبحانه، أصل وجوده وقيامه، بحيث تكون عين وجوده من منبع الفيض الإلهي الغني عن كلّ ما سوى الله سبحانه، ليكون عندها عبدًا كاملًا وهو الذي يعرّفه ابن عربي بـ «الذي الحقّ لسانه وسمعه وبصره وقواه وجوارحه»[3].

وقد ذهب أتباع هذه المدرسة بعيدًا ليقولوا: «**إنّ العبادة لا تصحّ من غير شهود وإن صحّ العمل. فالعمل غير العبادة**». وهذا ما يطرح إشكالية العلاقة بين المعرفة والعمل في نظام العبودية.

كما يطرح إشكالية العلاقة بين الشهود والنبوّة، وذلك عندما يقول ابن عربي: «**واعلم أنّ العبادة في كلّ ما سوى الله على قسمين: عبادة ذاتية؛ وهي العبادة التي تستحقّها ذات الحق، وهي عبادة عن تجلٍّ إلهي، وعبادة وضعية أمرية وهي النبوّة**»[4].

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية** (بيروت: دار صادر، لا تاريخ)، الجزء ٢، الصفحة ٤٠٨.

(2) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٩٢.

(3) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ١١.

(4) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٦.

ويصل ابن عربي في هذا التصعيد بالمعنى ليميّز بين العبودية والعبودة، «ففرق بين ما ينسب إلى الصفة وبين ما يضاف إلى الله [...]. والعبودية نسبة إليها والعبودة نسبة إلى السيّد [...]»[١].

ولنختم هذا القسم من الكلام، من المفيد أن نقرأ التحليل الذي قدّمه عبد الرزاق الكاشاني، إذ يعتبر أنّ:

«مشاهدة العبد لربّه مقام العبودية، فإنّ العبودية ذلّة تظهر في نفسه الممحوّة بأكمل وجوهها، وتجهل نسبتها فلا تعلم لمن تنتسب، إذ ليس حالتئذٍ دون هذه المذلّة ما هو أكمل منها ذِلّة، فتنتسب هي إليه يكون المنسوب إليه أقوى. في نسبة الشركة بينه وبين المنسوب إليه بنسبة القيام به»[٢].

وهكذا يتبيّن في هذا التحليل أنّ النفس بعد الدهشة تتولّد لديها معرفة بالنسبة إلى الحقّ فتُظهر بمذلّة الفقر حقيقة معنى العبودية. وهي هنا حالة الوعي المعرفي للعبودية الذاتية لكلّ ذات سوى الله سبحانه، وما هذا الوعي إلّا بالله . فكأنّما تتشارك في دلالة وعي العبودية، الربوبية بالعبودية.

ومن هذه المعالجة الاصطلاحية، نتبيّن وجود مدرسة خاصّة في فهم العبودية والعبادة، تقوم على الشهود، وهي ما رفضته مدرسة مقابلة تقوم على التقيّد بالنصّ، إذ ذهبت لاعتبار هذا الشهود مدعاة لتزوير الحقيقة الكونية والخلط بين العبد والرب، بحيث يصير العبد (أو الخلق) عين الرب (الخالق). وهذه المدرسة الثانية افترقت عن الأولى حسب مدّعاها بالارتباط بأصالة النصّ القرآني والنبوي. إذ ذهب أعلام المدرسة السلفية لاعتبار أنّ الفهم العِرفاني، أو الشهودي، أو الفلسفي للعبودية إنّما يقوم على الذوق؛ والذوق ـ حسب ادعائهم ـ شرعة أهل الهوى. يقول ابن تيمية بهذا الصدد:

«وأصل ضلال من ضلَّ هو تقديمه قياسه على النصّ المنزل من عند الله وتقديم اتّباع الهوى على اتّباع أمر الله، فإنّ الذوق والوجد ونحو ذلك هو بحسب ما يحبه العبد ويهواه، فكلّ محبّ له ذوق ووجدٌ بحسب محبّته»[٣].

فإذا كان من الصحيح أنّ القياس في مقابل النصّ مدعاة بل سبب للضلالة والإضلال، إلّا أنّ الغريب إسقاطه لهذا المعنى على الذوق والوجد، لأنّ الاستغراق في النصّ يستدعي مثل هذا الذوق المعنوي والوجد الديني أيضًا، وهذا ما يعود ليعترف فيه ابن تيمية نفسه في أثناء نقله

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٥١٩.
(٢) عبد الرزاق الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ)، الصفحة ٢٦٥.
(٣) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى** (المدينة المنوّرة: مجمع الملك فهد، ٢٠٠٤)، الجزء ١٠، الصفحة ١٦٩.

لحديث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربًّا وبالإسلام دينًا وبمحمّد نبيًّا»[1].

لقد كان بإمكان ابن تيمية اعتبار الرأي أو الهوى أو الوجد أمرًا ضالًّا لو كان معارضًا أو مهمِّشًا للنصّ. أمّا إن كان ذاك الوجد نابعًا من طعم الإيمان بالله ودينه ونبيّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فأين الهوى في ذلك؟ وأين الضلالة؟

مع هذا، يمكننا التأكيد أنّ المسألة تعود إلى منهج الفهم عند التيار السلفي الذي يترأسه ابن تيمية والذي سوف نسعى لتحديد بعض من ملامحه التي تساهم في مقاربة الموضوع.

إنّ ابن تيمية اعتبر «العبادة اسم جامع لكلّ ما يحبّه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»[2]؛ وهو يقصد بذلك التكاليف الشرعية والأخلاق الإسلامية دون أن يُقارب مُسْتكِنّاة النفس والروح، ثمّ إنّه اعتبر «العبادة هي الغاية المحبوبة لله والمرضية له التي خلق الخلق لها كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾»[3].

وفي هذا توافق عام بين الاتجاهات الإسلامية في كون العبادة غاية، وإن بقي النقاش أنّها غاية لمن؟ لله أم للإنسان؟ ولأي شيء؟ إلى أن حُسم الأمر عند الجميع تقريبًا أنّها غايةٌ للإنسان حتّى يستكمل بها ذاته المرتبطة بمصدر وجوده سبحانه. ثمّ يذهب ابن تيمية ليحدّد جملة أمور ترتبط بالعبودية، منها:

١. أنّها خلاف الاستكبار، ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾[4].

٢. أنّها خلاف النبوّة، ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًاۗ سُبْحَٰنَهُۥۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾[5].

٣. أنّ تمام الدين هو العبودية، «فالدين كلّه داخلٌ في العبادة».

٤. أنّ العبادة هي الخضوع الممزوج بالحبّ. وهو على الرغم من ذلك ينهال على أهل

(١) مسلم النيسابوري، **صحيح مسلم** (بيروت: دار الفكر، لا تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ٩٢.
(٢) **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، الجزء ١٠، الصفحة ١٤٩.
(٣) **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، الجزء ١٠، الصفحة ١٥٠.
(٤) سورة الأنبياء، الآية ١٩.
(٥) سورة الأنبياء، الآيتان ٢٦ و ٢٧.

الوجد، وفي ظنّي أنّه يريد بذلك الحب الذي تتفاقم فيه المشاعر تجاه المعتقد، لا ذاك الحب العرفاني الذي يولّد معرفة، ويرسم سلوكًا، إذ هذا ما يرفضه.

٥. لقد قسّم ابن تيمية العبودية، بعد أن اعتبرها حقيقةً مقضيةً ومقدّرةً بحقّ الإنسان، إلى قسمين: إلى حقيقة كونية تبرز فيها سنن الخليقة الفقيرة إلى الله والمحكومة بقضائه وقدره، وإلى حقيقة دينية تبرز عبر الالتزامات الشرعية. ليعتبر أنّ الأصل هو في الحقيقة الدينية، وأنّ على الحقيقة الكونية أن توافقها وإلّا كان كفرًا وضلالًا. وهذا من عجيب القول! كما اعتقد ابن تيمية أنّ الفلاسفة والعرفاء والمعتزلة وقعوا في هذه المثالب، إذ خلطوا ـ بحسبه ـ بين الخالق والمخلوق في الوجود، واعتبروا ـ حسب مدّعاه ـ أن من عرف القدر سقط عنه النهي والأمر وغير ذلك من أقاويل. والواضح هنا، أنّ ابن تيمية خلط بين المفهوم والمصداق في بحث الفلاسفة والعرفاء، وأنه عمّم بعض الأقوال الضعيفة في موضوعة القدر على أهل التصوّف والعرفان. ممّا يشي بفهم إسقاطي وسطحي لأقوالهم وتأويلاتهم.

وهذا ما تؤكّده نقاشات ابن تيمية حول موضوعة الفناء الصوفي وعلاقته بالعبودية، ليعتبر أنّ مذهب القوم فيه يوصل للحلول والاتّحاد الذي تشتمّ منه رائحة الكفر، كما نقاشاته في موضوعة اللذة وعلاقتها بالحبّ، إذ يعتبر أنّ اللذّة ليست مصدرًا من مصادر الإدراك ولا هي الإدراك، بل هي تتعلّق بالمُدرَك. وبهذا تأكيد على إخراج أي مضمون ومعنًى خارج إطار النصّ والخبر، وليصير كلّ ما عداه من لذّة العبادة أو الحبّ مجرّد مشاعر وأحاسيس فحسب.

ولا يخفى ما في مثل هذا المنهج من حدّةٍ في طبع التقييم لصنوف الناس وشرائحهم. فإذا كان الاتّجاه الصوفي مفتوحًا على كلّ وارد وقابلًا للكثير من التعددية، فإنّ هذا الاتجاه السلفي يقع على النقيض. ممّا يفرض علينا بعد الاعتراف أنّ هناك قواسم مشتركة بين الاتجاهات الإسلامية في موضوعة العبودية أن نلتفت إلى أنّ التحليل والتفسير والتأويل يلعب دورًا حسّاسًا في ربط الجماعة المسلمة نفسها بنظام القيم والتشريع الإسلامي؛ أي إثارة الاختلاف. والموقف من الاختلاف إنّما يعود لنظام القيم والمنهج المعتمد عند هذا الفريق أو ذاك.

وعليه، فمن الضروري أن نستبين أين تقع قراءة العلّامة الطباطبائي من اتّجاهي العقل والنصّ، والعرفان والتسلّف؟ وهل كان له ما يسدّ الثغرات المفترضة عند هذين الاتجاهين خصوصًا ما يدّعيه منهج ابن تيمية السلفي؟

العبودية في قراءة الطباطبائي

يمثّل كتاب **الميزان في تفسير القرآن** المصدر الأكثر غنًى في تقديم فكر العلّامة الطباطبائي وأطروحته، وسنسعى لقراءة مقولتَي العبودية والحرّية عنده في هذا الكتاب. إلّا أنّ مبحث الحرّية إنّما جاء الكلام حوله في إطار مبحث العبودية، وذلك لمركزية هذا المبحث في الإطار الإسلامي وفي طروحات العلّامة الطباطبائي (قده).

إنّ معنى العبودية ـ حسب الطباطبائي ـ المملوكية للمالك. والعبادة هي «نصب العبد نفسه في مقام المملوكية لربّه». ولا ينسى العلّامة الطباطبائي أن يشير لكون العبادة مشتقّة من العبودية، كما أنّه يعتبر أنّ كلّ المعاني والدلالات من مثل الخضوع والتذلّل وغيرهما إنّما هي معانٍ مستعملة بحسب مورد العبادة وحال العبد في عبوديته، بل هي «من باب الأخذ بلازم المعنى». وأهمّ شرط لتحقّق حقيقة العبادة ـ عند العلّامة الطباطبائي ـ الإخلاص. فلا يصحّ التبعيض في العبادة، ولا يصح اشتغال العابد بغير معبوده سبحانه سواءً في حالته الظاهرية أو حاله الباطني. من هنا، عدّ كلّ اشتغال بغيره سبحانه فيه شائبة من الشرك، ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[2]. وعليه، قرّر الطباطبائي أمورًا منها:

أوّلًا: «فالعبادة إنّما تكون عبادة حقيقية إذا كان على خلوص من العبد، وهو الحضور الذي ذكرناه، وقد ظهر أنّه إنّما يتمّ إذا لم يشتغل بغيره تعالى في عمله فيكون قد أعطاه الشركة مع الله سبحانه في عبادته»[3]. فالإخلاص شرط لازم لصحّة العبادة، وهي حالة إذا تلبّست بالعابد أوصلته إلى مرتبة الخلوص ليكون من المخلِصين، فالمخلَصين.

ولتتمّ حالة الإخلاص هذه، ينبغي أن لا يشتغل لا في قول ولا شاردة ذهن أو توجّه نية بغير الله سبحانه وتعالى. وقد اعتبر العلّامة أنّ الخلوص هو الحضور؛ بمعنى أن يكون العبد في واقع عبادته ماثلًا بين يدي مولاه متأدّبًا بأدب الحضور، من انصراف نفسي وقلبي نحو المولى، ومن امتثال وخضوع في الوقوف والحركات المناسبة الموافقة لذاك الحضور.

وإذا كان الإخلاص ـ حسب أهل اللغة ـ ترك الرياء في الطاعة، وفي الاصطلاح هو

(١) سورة الزمر، الآية ٢.

(٢) سورة الزمر، الآية ٣.

(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٩.

تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدّر لصفائه وتحقيقه، فإنّ حصول الإخلاص لا يكون إلّا بعد الدخول في العمل، ولا مهرب من ترك العمل عند طلب الإخلاص، إذ العمل شرطٌ فيه، إلّا أنّ ما هو مطلوب ترك كلّ ما يُفسد توجّه نية العامل في عمله نحو مقصوده الأصلي. وقد اقترح أهل المعرفة أمورًا وآدابًا تساعد على الوصول لهذه المرتبة من مثل: القناعة بأمور الحياة والرضا بالقضاء، والصبر على بلاءات الجوع والفقر والمرض، بل ومجاهدة النفس على كلّ حال، وذلك بغية الخلاص من الرياء وترك الهوى.

ثانيًا: من شروط العبادة أن لا «يتعلّق قلبه (العبد) في عبادته، رجاءً أو خوفًا [بحيث يكون] هو الغاية في عبادته كجنّة أو نار، فيكون عبادته له لا لوجه الله».

وهذه النقطة فيها زيادة في الإيغال بالإخلاص، فإنّ الناس في عبادتهم لربّهم سبحانه ينقسمون كما هو الوارد في المرويّات إلى ثلاث: إمّا عابد خوفًا من النار، فهي مدعاة عبادته، وإمّا راغب بثواب الجنّة فهي محفِّزه للعبادة، وإمّا محبًّا لمعبوده عارفًا بأنعمه، فيكون مقصوده في العبادة ربه وحده لا شريك له من غير رجاء أو خوف نفسانيين يعوّقان النظر إلى الله ذاتًا.

والخوف، وإن كان ـ حسب الطباطبائي ـ من أكثر العوامل شيوعًا لدى أهل الالتزام والعبادة، إلّا أنّه لا يصحّ أن يكون هو الغاية من العبادة، فإنّ مثل هذه الغاية تفسد إخلاص العبد لربّه. وهنا يفرِّق العلّامة بين الخوف الغريزي والخوف بمعنى الخشية الدينية. ذلك أنّ الخوف أمرٌ سلبي وانفعال غير ممدوح من النفس، بل هو من شيم الأخلاق المهينة والفاسدة. وعليه، فإنّ أهل الدنيا يخافون كلّ أمر يقطع بينهم وبين مرغوبات الدنيا والهوى، أو بسبب الوهم والنتائج المؤلمة التي قد تلحق بهم، وهذا من طباع أسرى النفس وعبيد الدنيا. أمّا أهل الخشية الدينية فحالهم مختلف، وهم من يتحدّث عنهم العلّامة في معرض شرحه لقوله سبحانه: ﴿وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾[1]، إذ يقول العلّامة:

«الخشية الدينية وهي العبادة دون الخشية الغريزية التي لا يسلم منها إلّا المقرّبون من أولياء الله كالأنبياء، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ﴾[2]. والوجه في التكْنية عن العبادة بالخشية أنّ الأعرف عند الإنسان من علل اتخاذ الإله للعبادة الخوف من سخطه أو الرجاء لرحمته، ورجاء الرحمة أيضًا يعود بوجه إلى الخوف من انقطاعها،

(١) سورة التوبة، الآية ١٨.
(٢) سورة الأحزاب، الآية ٣٩.

وهو السخط، فمن عبد الله سبحانه أو عبد شيئًا من الأصنام فقد دعاه إلى ذلك إمّا الخوف من شمول سخطه، أو الخوف من انقطاع نعمته ورحمته. فالعبادة ممثّلة للخوف، والخشية مصداق لها لتمثيلها إيّاها، وبينهما حالة الاستلزام، وذلك كنّى بها عنها، فالمعنى - والله أعلم - ولم يعبد أحدًا من دون الله من الآلهة»[1].

وهكذا يظهر أنّ الخوف والرجاء وإن كانا حالتين طبيعيّتين عند الإنسان لا يمكن تجاوزهما، إلّا أنّ النية والغاية من العبادة حينما تكون مرتبطة إمّا بخوف السخط أو زوال النعمة فإنّهما ينمّان عن نفس طمّاعة جبانة، لا يقنعها سوى هذا الضعف النفسي. وللخروج من هذا الإصر، على النفس أن تتحرّر بمعرفة مصدرها وربّها، والتوق إليه بحب يُخرج العباد من دائرة الخوف إلى دائرة الخشية؛ لأنّ شرط الخشية المعرفة والحبّ، وهو المقصود بالعبادة والإخلاص.

وهذا النحو من الفهم يستلزم اعترافًا بعبادة الخوف أو ما يُصطلح عليه في أدبيات النصوص الشريفة بعبادة العبيد، إذ إنّ الناس بطبعها تخضع إلى مالكها وسيّدها، وهي حينما تستشعر الخطر تقع أسيرة الخوف، فتعمل على طرد هذا الألم النفسي عنها، إلّا أنّ هذه الحالة ليست هي الحالة النموذجية التي تحدّث عنها الطباطبائي والتي حثّت عليها الروايات، إذ المطلوب أن ينتصر المرء على ألم الخوف وسطوة الضعف والانقهار ليترك للروح فرصة الذهول بمعرفة المحبوب القادر القاهر الذي هو بيده مقاليد كلّ شيء. والذي هو من يستحقّ كامل الانجذاب، فتتحرّر النفس والقلب والنية بتحرّر الروح، وتصبح العبودية هنا عنوانًا للسموّ الذي لا يعرف خذلان الزمن وإرادات القوّة في دار الغرور، والكلام نفسه يصحُّ في حقّ عبادة الرغبة والرجاء بنيل الثواب، على الرغم من أهمّية مثل هذه العبادة، وما حثّنا القرآن والسنّة الشريفة عليها، فإنّ نيل الثواب إذا صار عائقًا عن اتصال الروح بمعدن العظمة ومصدر المنّة، تحوّل إلى قيد وغلّ يقطع طريق الوصول إلى الله سبحانه. يقول العلّامة الطباطبائي بهذا الصدد، وهو في معرض تفسيره لقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[2]:

«إذا انضمّ إليه قوله ﴿وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[3] وجوب الانقطاع للعبادة عن غيرها ولله سبحانه عن غيره كما عرفت، ومن الغير الذي يجب الانقطاع عنه إلى الله سبحانه نفس العبادة، وإنّما العبادة توجُّهٌ لا مُتَوَجَّهٌ إليها، والتوجّه إليها يبطل معنى كونها عبادة وتوجّهًا إلى الله، فيجب

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٩، الصفحة ٢١٠.
(٢) سورة الأعراف، الآية ٢٩.
(٣) سورة الأعراف، الآية ٢٩.

أن لا يذكر الناسك في نُسُكه إلّا ربّه وينسى غيره»[١].

وبهذا الصدد من المفيد أن أنقل بعض التساؤلات التي طرحتها أوساط أكاديمية لاهوتية في الغرب ضمن حلقة دراسية في معهد القدّيس جبريل، وقد جُمعت الأبحاث والدراسات وتُرجمت إلى اللغة العربية، وصدرت في كتاب **الإسلام يسائل المسيحية**، إذ طرح أحد الباحثين تساؤلًا مفاده: «هل خلق الله الإنسان من أجل مجده الإلهي، أم خلق الإنسان محبّةً بالإنسان؟ أي هل خلقه ليكون عبدًا له، أم لينعم بكرامته الإنسانية»[٢].

بمعنى آخر، يرتبط التساؤل بأنّ الله السيّد أراد الإنسان عبدًا لنفسه؟ أم أنّه خلقه لأنّه يحبّه؟ وبالتالي، فهل العبودية انقهار ورِقٌّ تنتفي فيه حيثيات الكرامة الإنسانية كلّها، أم أنّها مرتبةٌ من الكرامة والتشريف المبني على الحبّ؟ وإذا كان هذا التساؤل قد جاء بطريقة مهذّبة، فإنّ مقرّرات هذا الملتقى أكّدت على الالتباس الكبير في ذهنية الغرب المسيحي تجاه مفهوم العبد وارتباطه بسلب الكرامة والحرّية الإنسانية، وهو الأمر الذي يمكن الإجابة عليه بناءً على منهج العلّامة الطباطبائي الذي يعتبر العبودية بمعنى المخلوقية، والمملوكية شيئًا لا يمكن وصفه بالحرية أو عدمها، أو الكرامة وسلبها، وبين العبودية بمعنى الموقعية المحبوبة لله والكرامة العظيمة. وبالفعل، فإنّ تأثيرات هذه الأطروحة من الطباطبائي، قد كانت مؤثّرة في مداولات ذاك المجمع، إذ ذهبوا للقول:

«إنّ أغلبية العلماء المسلمين؛ باستثناء الشيعة؛ اعتنقت منذ القرن العاشر الميلادي الرأي الذي يمثّله الأشعري ومذهبه، من أنّ أعمال الإنسان يحدّدها الله بقضائه. وبقي هذا الرأي حتّى أواخر القرن التاسع عشر هو السائد عمومًا، بلا منازع، في الأوساط السنّية. لكن في فترة الانتقال إلى القرن العشرين ظهر اتّجاه جديد داخل السنّة ذاتها، يعود إلى تأكيد إرادة الإنسان الحرّة في ما يتخذ من قرارات أخلاقية»[٣].

إذًا، من الملحوظ البُعد الاستثنائي للأطروحة الشيعية في ما يخصّ مسألة العبودية، وما لنحو فهمها من تأثير في النظام القيمي والأخلاقي.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحة ٧٥.

(٢) انظر: روترأوت فيلانت، «الإنسان ومنزلته في الخليقة محاولة لفهم نظرة الإسلام الأساسية إلى الإنسان»، ضمن كتاب **الإسلام يسائل المسيحية في شؤون اللاهوت والفلسفة**، سلسلة المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون (جونية: المكتبة البولسية، ٢٠٠٠)، تعليقة رابرغر، الصفحتان ١٢١ و ١٢٢.

(٣) **الإسلام يسائل المسيحية**، مصدر سابق، الصفحتان ١١٣ و ١١٤.

فإذا كان الاتّجاه الصوفي قد ذهب إلى أنّ غاية العبودية هي أمانة المحبّة، وإذا ذهب اتّجاه آخر لاعتبارها ترتبط بقيمة الحرّية. فإنّ العلّامة الطباطبائي أكّد على كون غاية العبودية هي الرحمة المفعمة بالحبّ والمولّدة لإرادة الحرّية المسؤولة والخلّاقة، والتي منها استحقّ الإنسان أن يكون خليفة الله في أرضه.

ثالثًا: ومن شروط أطروحة العبودية أن لا يشتغل العابد بنفسه «فيكون منافيًا لمقام العبودية التي لا تلائم الإنّية والاستكبار، وكأنّ الإتيان بلفظ المتكلّم مع الغير للإيماء إلى هذه النكتة فإنّ فيه هضمًا للنفس بإلغاء تعيُّنها وشخوصها وحدّها، المستلزم لنحو من الإنّية والاستقلال بخلاف إدخالها في الجماعة وخلطها بسواد الناس، فإنّ فيه امّحاء التعيّن وإعفاء الأثر فيؤمن به ذلك»[1].

لقد أورد العلّامة الطباطبائي هذا المقطع من الكلام في سياق تفسيره لسورة الحمد ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، ليوضح دلالة الطلب بلغة الجماعة في بيان الأثر التربوي لمفهوم العبودية والاستعانة. وبقليل من التمعّن في عبارات العلّامة نلحظ أن مفهومه للعبودية في الإسلام إنّما جاء في سياق نفي أمرين اثنين:

أوّلهما: الاستكبار الذي عدّته الأدبيّات الإسلامية رداء الله الذي لا يصحّ لمخلوق ارتقاؤه أبدًا.

وثانيهما: الإنّية والاستقلالية؛ لأنّ شرط عبادة المعبود، أحقّيته المطلقة بالعبادة، وشرط هذا الإطلاق تفرّده باستقلالية الوجود، وأنّ غيره إنّما يقوم به سبحانه.

وليست «الإنّية» إلّا هذا الإحساس المفعم بمشاعر الاستقلالية بالقدرة والاستغناء عن الغير. ومن هذا الأفق المعرفي في قراءة «الإنّية» تولّدت فكرة الإله الآخر، أو ابن الله، بل تفاقمت لتولّد في العصور الحديثة نظرية أنّ الإنسان هو الذي يخلق صورة إلهه.

والملاحظ ـ بحسب النصّ القرآني ـ أنّ الاستكبار والبنوّة جاءتا في معرض إيضاح العبودية كرفض ونفي لهما، وكصفة لا تتلاءم معهما، ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَـٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَـٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا * لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا

(1) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء 1، الصفحة 47.

ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾[1].

فمقتضى ابن الله نسبته إلى الإطلاق، وبهذا المعنى لن يكون عبدًا بالمعنى الإسلامي حتّى لو ذكر الله. إذ مقتضى العبودية ارتباط ما في السموات وما في الأرض، بل الوجود كلّه به سبحانه.

لذا، فإنّ المسيح كما الملائكة المقرّبون على الرغم من عظمتهم لن يستنكفوا عن عبادة ربّهم، إذ هذا هو حالهم التكويني، وحقيقتهم هذه هي سرّ عبادتهم الذاكرة لله سبحانه. وكلّ تعبير مختلف عن هذا الواقع وهذه الحقيقة إنّما هو من باب الاستكبار والمكابرة والإنّية الاستعلائية.

وهنا أعود ثانيةً إلى كتاب **الإسلام يسائل المسيحية** الذي خلُص إلى مقولتين بالغتي الولاية:

«**المقولة الأولى**: مفهوم ابن الله، ومفهوم عبد الله ليسا بحقيقتين متنافستين، بل متزاملتين في النموّ. فإذا اعتبرنا هذين المفهومين متداخلين، ووعينا أنّ سرّ الخلاص لا ينطلق في الأساس من الخطيئة، بل من المخطّط الأصلي الذي وضعه الله لخليقته، فإنّنا نكون خطونا خطوةً كبيرةً إلى الأمام، من شأنها أن تأتي بثمر كثير في لقائنا مع المسلمين»[2].

«**المقولة الثانية**: أنّ علاقة الإنسان بالله المعبَّر عنها بمفهوم عبد الله أو خادم الله، تجعلنا نشعر شعورًا عميقًا بمحبّة الله لنا. كما تجعل الإنسان ينصاع إلى إرادة الله، فيضحّي الإنسان بإرادته ويقبل إرادة الله ويؤثرها على إرادته الخاصّة. وعليه، يمكن تطبيق مفهوم عبد الله تطبيقًا رائعًا على يسوع، وبذلك نحرز تقدّمًا جديدًا»[3].

إنّ هاتين المقولتين تعكسان تطوّرًا واسعًا في ذهن بعض اللاهوتيين يأتي لصالح القراءة الإسلامية وبطريقة منسجمة مع بناءات مدرسة العلّامة الطباطبائي بنحو خاص. فاللاهوت المسيحي هنا، وإن لم يستطع التمييز بين فكرة العبد = الخادم، والعبد = المخلوق، بحيث اعتبر أنّ الخادم في العهدين القديم والجديد، تساوي العبد في القرآن، من دون أن يتنبّه إلى أنّ العبودية صفة ذات للمخلوق المملوك، وبهذا نفى البنوّة. إلّا أنّ اللاهوت المسيحي في مثل هذا الحال تراجع عن اعتبار أنّ العبودية هي محق الشخصية الإنسانية أمام الشريعة. كما أنّه تنازل عن مفهوم الخطيئة الأصلية لحساب المشيئة الإلهية، ولطْف الإحسان الإلهي في تدبير

(1) سورة النساء، الآيتان ١٧١ و ١٧٢.

(2) روتراوت فيلانت، «الإنسان ومنزلته في الخليقة محاولة لفهم نظرة الإسلام الأساسية إلى الإنسان»، ضمن كتاب **الإسلام يسائل المسيحية في شؤون اللاهوت والفلسفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٨.

(3) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٨.

شؤون الخليقة بالقدر والقضاء الإلهيين، لتنجم عن هذه القراءة اللاهوتية نتيجة بالغة الحساسية، مفادها: أنّ الخلاص حقّ لكلّ من يدبّر الله أمور حياتهم من مسيحيّين ومسلمين وغيرهم. وبذا ليس الخلاص أمرًا انحصاريًّا، كما أنّه يمكن تطبيق مفهوم الأخلاقية العبودية بلحنها القرآني على مسيرة يسوع المسيح.

وهذه الفرصة في القراءة المشتركة الإسلامية ـ المسيحية ما كانت لتتوفّر لولا عمق أطروحة العبودية بالمنظومة الفكرية والمستلزمات الفلسفية التي تنضح بها مدرسة العلّامة الطباطبائي. من هنا، أجدني متحمّسًا للقول: إنّ أفكار العلّامة لا يمكن أن نقرأها إلّا ضمن منظومته المنهجية بمستلزماتها، وبما يمكن أن يحيطها من نقاش وإثارات تتأتّاها من خارجها الديني والفكري.

وسأعطي لهذا الأمر نموذجًا ومثالًا، وذلك في ما يثيره العلّامة من قول متّصل بهذه النقطة الأخيرة، إذ يقول:

«إذا قضى الإنسان أنّ للعالم إلهًا خلقه بعلمه وقدرته، لم يكن بُدٌّ من أن يخضع له خضوع عبادة اتباعًا لناموس العالم الكوني، وهو خضوع الضعيف للقوي، ومطاوعة العاجز للقادر، وتسليم الصغير للعظيم الكبير. فإنّه ناموس عام جار في الكون حاكم في جميع أجزاء الوجود، وبه يؤثّر الأسباب في مسبّباتها، وتتأثّر المسبّبات عن أسبابه، وإذا ظهر الناموس المذكور لذوات الشعور والإرادة من الحيوان كان مبدءًا للخضوع والمطاوعة من الضعيف للقوي [...] وظهوره في العالم الإنساني أوسع وأبين من سائر الحيوان لما في هذا النوع من عمق الإدراك وخصيصة الفكر، فهو متفنّن في إجرائه في غالب مقاصده وأعماله جلبًا للنفع، أو دفعًا للضرر كخضوع الرعية للسلطان والفقير للغني، والمرؤوس للرئيس [...] وجميع هذه الخضوعات من نوع واحد وهو تذلّل وهوان نفساني قِبال عزّة وقهر مشهود، والعمل البدني الذي يُظهر هذا التذلّل والهوان هي العبادة أيًّا ما كانت؟ وممّن؟ ولمن تحقّقت؟ ولا فرق في ذلك بين الخضوع للرب تعالى وبينه إذا تحقّق من العبد بالنسبة إلى مولاه أو من الرعية بالنسبة إلى السلطان، أو من المحتاج بالنسبة إلى المستغني أو غير ذلك، فالجميع عباده»[1].

إنّ تحليلًا أوّليًّا لهذا النصّ يظهر تركّبه من مزيج فلسفي، ومقرّرات دينية، وعِبر وعظية، ومؤالفات عرفية، وتمثيل لأمور مجرّدة على أمور محسوسة، وذلك بغية تأكيد أمرين:

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٠. الصفحة ٢٧٤.

الأمر الأوّل: أنّ الأصل في العبادة والعبودية هو هذا البعد التكويني الوجودي في علاقة العابد (المخلوق) بالمعبود (الخالق).

الأمر الثاني: أنّ هذه العلاقة طبيعية ولا تتعارض مع السنن والأعراف. لذا، ينبغي أن نتفهّمها.

وقد يعتبر البعض، ممّن اعتاد مثل هذه اللغة في الأدبيّات الإسلامية، أنّ ما قاله الطباطبائي عادي. في الوقت الذي قد يسوِّغ البعض الآخر لنفسه نتيجة هذا الكلام أن يقوم بأي نحو من العبادة. ولعلّ جهة ثالثة ترى في هذا الكلام الفرصة للقول: إنّ الإنسان هو صاحب العُرف والسنن ومن ذلك هو صانع سنن العبادة بأصنافها المتنوّعة بما فيها الدينية.

وفي ظنّي من دون مثل هذه الهوامش من الطروحات والافتراضات سيبقى النصّ من دون فاعلية تُذكر. وقد يكون من الجدير أن ننطلق من هذه القراءة للإنسان عند الطباطبائي التي لحظنا فيها حجم المحورية التي يوليها للإنسان، ونقرأ تجربةً جديدةً من التأمّلات في الإنسان والدين والعبادة مثل التي صدرت في مقالة لبرتراند راسل تحت عنوان «عبادة الإنسان الحرّ»؛ في هذه المقالة يعكس راسل التصوّر الغربي لنشوء فكرة العبادة في حياة الإنسان، كما يعكس الموقف الوجودي من العلم، ومن المُثُل العليا، ومن حقائق الوجود ـ كما يراها [المتنوّرون الغربيون] ـ فمن جهة يعتبر «أنّ الإنسان ولد مزوّدًا بقوّة التفكير، ومعرفة الخير والشرّ، وبالظمأ المحموم للعبادة»[1]، ذلك أنّ الإنسان ـ حسب رأيه ـ لامس الهلاك وفراق الموت في كلّ شيء، فبحث عن غرض الوجود القصير والطيّب، فأخذ يبحث عن ما يوقّره خارج وحشية العالم المرئي فقرّر التعرّف على الإله الذي نقل له وحوش الآثام عبر الغرائز، فصار يسأل الإله أن يغفرها له، ولمّا تشكّك المغفرة اسودّت صفحة الحاضر في قلبه وصار النور في المستقبل، فتوجّه لله بالشكر أن منحه القدرة على التنازل عن رغباته، «واغتبط الإله عندما رأى أنّ الإنسان قد أصبح كاملًا بتنازلاته وبعبادته له»[2]. وهكذا، فمن خيال أسطوري افتراضي وجد العقل المتنور رمزية شرح العبادة لينعطف من جهة أخرى نحو رمزية واقع آخر يقول فيه:

«إنّ العالم الذي يقدّمه العلم لمعتقداتنا هو مثل ذلك وأكثر في انعدام الهدف والغرض

(١) برتراند راسل، **عبادة الإنسان الحر**، ترجمة محمّد قدري عمارة، مراجعة إلهامي جلال عمارة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، الصفحة ٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠.

والافتقار إلى المعنى، وفي وسط عالم مثل هذا، يجب أن تجد مُثُلنا العليا مكانًا فيه، [خاصّة] أنّ العبد الخاص بإنجازات الإنسان بكامله يجب أن يُدفن تحت أنقاض كون هالك»[1].

إنّها فوضى الضباب الذي يلفّ روح التنوّر الساعي لأسطرة كلّ شيء وترميزه تحت عنوان محورية الإنسان المطلقة وإنجازاته الخالقة والخلّاقة. فوضى فقدت المعنى في كلّ شيء، في الماضي بتراثه وإرثه الديني، وفي الحاضر بتراكماته وانفجاراته العلمية والمعرفية الثورية. لذا، صارت الضرورة تقضي أن يبحث عن مُثُل عليا لعبادة تراعي الخوف والآلام والموت والرجاءات والآمال. مُثُل عليا تنبع من مكان واحد هو الضمير المكلوم والمنهزم أمام وقائع القدر والزمن والموت. وهو يريد إلهًا على صورةٍ جديدةٍ «فالإنسان البدائي كان يحسُّ مثلنا بالقهر لعجزه أمام قوى الطبيعة، وذلك لأنّه لا يوجد بداخله شيء يحترمه أكثر من القوّة، فهو يرضى بالسجود أمام آلهته»[2]. فمن تقديس القوّة ولّد الإنسان القديم إلهه، واليوم يحكم المنطق نفسه، «فهذا هو أيضًا سلوك أولئك الذين هم في أيامنا هذه، يقيمون أسسهم الأخلاقية على الصراع من أجل البقاء، مصرّين على أنّ الناجين هم بالضرورة الأصلح (الأقوى) [...] [والآخرين ما زالوا] مصرّين على أنّ عالم الواقع يتفق بطريقة خفية مع عالم المُثُل العليا، وهكذا يخلق الإنسان إلهًا جبّارًا وطيّبًا في وحدة صوفية لما هو كائن وما يجب أن يكون»[3].

إنّه الرُهاب من فكرة الإله المتجاوز لقدرة الإنسان، ورُهاب من الموت الذي يفرض فكرة الفناء والقدر. رُهاب مركّب من تآلف مع رغبة جامحة أن لا شيء فوق الإنسان سوى ما يولّده الإنسان نفسه من أفكار وأوهام وآلهة، لذا التأكيد الدائم على أنّ «الإنسان [يخلق] إلهًا جبّارًا وطيبًا». إلهًا لم يستطع الإنسان أن ينفلت منه إلّا بإنشاء حيلة يمارسها على نفسه ليتخطّى واقع حضور الموت، وحضور الإله العظيم في تفصيل الحياة كلها، حيلة مفادها أنّه «على الرغم من أنّ الموت علامة مؤكّدة للتحكّم الأبوي، فلا يزال الإنسان وعبر سنوات حياته الوجيزة يمتلك الحرّية الكافية لكي يختبر وينتقد ويعرف ويبتكر وأن يُعمِل خياله. هذه الحرية تخصّه وحده في هذا العالم الذي يعرفه، ويرتكز عليها تفوّقه على القوى التي لا تقاوم، والتي تتحكّم في حياته الخارجية»[4].

هنا مضمون القصة كلّها: المثل/الإله/ الاستثناء، إنّما يكمن في موهوم اسمه الحرية أعطوه

(١) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

دور البديل عن كلّ شيء ليبرّروا شيئًا واحدًا هو «تأليه عجز الإنسان أمام الحقائق» وتحويله إلى محور لكلّ موقف وحراك وتقييم. والحرية هنا، يريدونها في مواجهة «القوى التي لا تتقاوم والتي تتحكّم في حياته الخارجية» كما أسموها هم وصنّفوها.

وهذا من أقصى صنوف الانشطار والتشظّي الروحي والنفسي، بل والفكري الذي وقعت فيه حداثة التنوّر المصطنع. ومن هذا القلق يأتي السؤال المنحصر في أفق الخيارات «هل نعبد القوّة أم نعبد الطيبة؟ هل سيوجد إلهنا ويكون شرًّا أم سيكون طيّبًا، وبأنّه هو ما خلقه ضميرنا؟»[1].

هذا التوتّر إنّما ينبع من الانقلاب المنهجي في دراسة فلسفة الوجود ورؤية الحياة.

إنّ تقديم الحقائق اليومية والاعتبارية على الحقائق الكلّية والحقيقية هو ما أغرق اللاهوت المسيحي المعاصر، كما أغرق العقل الغربي المعاصر في بتّه الأحكام وتصنيف الآلهة أو الإله بمقتضى الاحتياجات والتأمّلات الذاتية.

ومن هنا، تكمن القيمة المنهجية للعلّامة الطباطبائي في صوغ أطروحته المبنية على أصالة الحقيقة التكوينية للعبادة، وأنّها سنّة من سنن الوجود التي يمارسها الناس في حياتهم العرفية والعادية، فالإنسان ذاتي العبودية، وبمقتضى هذه العبودية كانت العبادة المنسجمة مع طبائع الأمور، وإنّ أي إخلال بالارتباط بالحقيقة التكوينية سيودي إلى اختلالات فظيعة في انتظامات الحقائق كلّها العرفية والحياتية واليومية، بل والعقائديّات المؤثّرة على الرؤى والسلوكيّات الإنسانية. وهذا الانشطار الفظيع يمكن أن نكون مع مشهد منه في نصّ تأمّلي لراسل يقول فيه:

«حياة الإنسان عند النظر إليها عن بُعد، تُعدُّ شيئًا تافهًا إذا ما قورنت بقوى الطبيعة، الإنسان العبد مُرغم على أن يخضع للزمن، ويرهب القدر، ويخشى الموت، لأنّه أعظم من أي شيء يجده في نفسه، ولأنّ كلّ أفكاره هي عن أشياء يغتالها الثلاثة: الزمن، والقدر، والموت. ولكن رغم العظمة التي تبدو بها، فإنّ التفكير بها والإحساس بجلالها الرصين، لا يزالان أعظم. هذا التفكير يجعلنا أحرارًا فنحن لم نعد ننحني أمام القدر المحتوم باستسلام الشرقيين، لكننا نتقبّله ونجعله جزءًا منّا [...] [هكذا] تكون عبادة الإنسان الحرّ»[2].

إنّها وإن كانت عُقدة الغرور والتفوّق العنصري الغربي، لكنّها عُقدة مركّبة من شيء آخر هو: خوف الواقع والحقيقة والتطلّع نحو أخذ دور فاعل في صناعة الزمن. وإذا كان أصحاب

(١) عبادة الإنسان الحر، مصدر سابق، الصفحة ١٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.

هذا الطرح يرفضون الدين وعبوديّته، فإنّهم يعتبرون أنّ الحرية هي عبادتهم الخاصّة، في الوقت الذي تمثّل المنهجية التي يصوغها الطباطبائي في قراءته الإسلامية منظومة متكاملة من العبودية التوحيدية التي يقع فيها الإنسان موضع المُستخلَف على إدارة حركة المكان والزمان والمساهم في صوغ حيثيّات القدر. فهل في ذلك ما يفوق هذا المعنى الحرّ لعبادة الأحرار التي أسّسها أمير المؤمنين علي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عن نبيّه محمّد صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عن ربّه سبحانه صاحب المبدإ والمنتهى في الحقيقة الكونية وكلّ حقيقة؟

إنّ إبراز العقْدِ المتكامل لحركة العبودية، تأسيسًا على أصالة الفقر الوجودي، وما يتنزّل عن ذلك من قيم وسلوكيات وآثار ومواقف إنسانية تمثّل الصرح المتعالي للموقف الفكري والروحي من موضوعة الحرية التي تتجاوز كلّ ضيق من أفق هذا المحيط الكوني، إذ لا أسر للروح إلّا الحبّ الإلهي المطلق.

ومن هنا، كانت العبودية المطلقة في الإسلام تساوي الحرية المطلقة من إصر مادة هذا البدن وعالم الطبيعة، بل كانت تعني الربوبية في إدارة هذا العالم، بحيث تنشأ حقيقة الإنسان الكامل من العبد المطلق والحرّ الكامل.

تمثّلات العبودية

بعد أن أدركنا انقسام العبودية إلى قسمين: أوّلهما ما نسمّيه بالحقيقة الكونية الذاتية للعبودية، وثانيهما الحقيقة الاعتبارية الصراطية للعبودية، وأنّ الثانية إنّما تنشأ من الأولى، وهي من مقتضياتها، فإنّ علينا أن نعرف أنّ العلّامة الطباطبائي ربط الحقيقة الصراطية للعبادة بدور الأنبياء وهدايتهم. هذا على الرغم من إيمانه بفطرية الصراطية، وأنّها كحقيقة من الأمور المجعولة في الذات البشرية. وهو بهذا يحسم أن لا هداية ولا معرفة ولا عبادة صراطية من دون الاستناد إلى حركة النبوّة، باعتبار النبوّة أصالة حركة الإنسان المستخلَف في الأرض، وفي التاريخ.

«النبوّة انبعاث إلهي، ونهضة حقيقية يراد بها بسط كلمة الدين، وأنّ حقيقة الدين تعديل المجتمع الإنساني في سيره الحيوي، ويتبعه تعديل حياة الإنسان الفرد. فينزل الكلّ منزلته التي نزله عليها الفطرة والخلقة، فيعطي به المجتمع موهبة الحرية، وسعادة التكامل الفطري على وجه العدل والقسط. وكذلك الفرد فهو فيه حرٌّ مطلق في الانتفاع من جهات الحياة فيما يهديه إليه فكره وإرادته إلّا ما يضرّ بحياة المجتمع. وقد قيّد جميع ذلك بالعبودية، والإسلام لله سبحانه،

والخضوع لسيطرة الغيب وسلطنته»[1].

إنّ المنطق الوجودي والكوني للعبودية إنّما يتنزّل انبعاثًا إلهيًّا ونهضة حقيقية عبر حركة الرسل والأنبياء (الوحي). والهدف هو تحقيق الاعتدال في ميزان العلاقة بين الفرد الحرّ ومجتمع الحرّية ضمن ضوابط الحقيقة الصراطية للعبودية والخضوع والتسليم لشرعة الغيب وسلطانه.

من هنا، يمكننا أن نفرز هذه التمثّلات للعبودية بأساسين عنهما ينشأ غيرهما من تشريعات وأحكام وأعراف وسنن حياتية:

الأساس الأوّل: قيم العبودية الدينية

وهي التي وإن اعترف لسان القرآن فيها بحضور الإنسان في حركة الحياة والعبودية، إلّا أنّه حضور مشفوعٌ بثقل الجماعة الإنسانية (آدم النوع)، واتكائها القيّومي على الله سبحانه، وهذا ما يبرز في توضيح الطباطبائي لصيغة الجمع في سورة الحمد ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾؛ إذ إنّ «﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ لا يشتمل على نقص من حيث المعنى، ومن حيث الإخلاص إلّا ما في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ من نسبة العبد العبادة إلى نفسه المشتمل بالاستلزام على دعوى الاستقلال في الوجود والقدرة والإرادة مع أنّه مملوك، والمملوك لا يملك شيئًا، فكأنه تُدورِك ذلك بقوله ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، أي إنّما ننسب العبادة إلى أنفسنا وندّعيه لنا مع الاستعانة بك لا مستقلّين بذلك، مدّعين ذلك دونك.

فقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ لإبداء معنًى واحد وهو العبادة عن إخلاص، ويمكن أن يكون هذا هو الوجه في اتحاد الاستعانة والعبادة في السياق الخطابي، حيث قيل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ من دون أن يقال: إيّاك نعبد أعنّا، واهدنا الصراط المستقيم»[2].

فالقيمة المركزية الأولى التي عليها مدار العبودية هي الإيمان بقيومية الله سبحانه على الوجود والحياة، قيّومية توحيدية تنفي وجود قيام لغيره سبحانه إلّا به.

القيمة الثانية: هي الإخلاص في هذا الاعتقاد، على مستوى اليقين المعرفي، وعلى مستوى السلوك العبادي والحياتي اليومي؛ إذ بدون الإخلاص لا يمكن للمرء أن يستشعر قلبه حقيقة

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٢٨٤.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ٢٩ و ٣٠.

التوحيد، وروح العبودية.

القيمة الثالثة: صراطية الدين، ومعيارية الهداية النبوية في عقيدة العبودية وسلوكها، ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾[1].

«فسمّى العبادة صراطًا مستقيمًا، وسمّى الدين صراطًا مستقيمًا، وهما مشتركان بين السُبُل جميعًا، فمثل الصراط المستقيم بالنسبة إلى سُبُل الله تعالى كمثل الروح بالنسبة إلى البدن، فكما أنّ للبدن أطوارًا في حياته هو عند كلّ طور غيره عند طور آخر [...] لكنّ الروح هي الروح متّحدة به، والبدن يمكن أن تطرأ عليه أطوار تنافي ما تحبّه وتقتضيه الروح لو خُلّيت ونفسها بخلاف الروح، فطرة الله التي فطر الناس عليها، والبدن مع ذلك هو الروح أعني الإنسان، فكذلك السبيل إلى الله تعالى هو الصراط المستقيم، إلّا أنّ السبيل [...] ربّما اتّصلت به آفة من خارج أو نقص لكنّهما لا يعرضان الصراط المستقيم»[2].

إنّ الدين عين العبادة، حسب الطباطبائي، ومهما تنوّعت أشكال العبادة وتعدّدت الأديان في حياة الإنسان فإنّها محكومة إلى معيار صراطي واحد هو روح النزوع والقرب والكدح نحو الربّ بالعبودية. وهذه الحقيقة الدينية الإلهية، الإنسانية، تمثّل الصراط المستقيم الذي لا تميته مراتب البُعد أو انحرافات الهوى؛ لأنّه يمثّل روح كلّ دين وعبادة، بل هو روح الإنسان الديِّن. وما أعتقده من هذا الكلام الذي يفتح فيه العلّامة الطباطبائي الباب أمام نحو خاصّ من التعدّدية التي تقوم على مركزية هداية الوحي ومحوريّتها، إنّما هو تأصيل فاعلية الوحي الإلهي في صياغات البشر الحياتية وشؤونهم الناظمة لاحتياجاتهم العملية والفكرية والروحية بالدرجة الأولى. لذا، كانت قيمة الصراطية هي النافذة نحو طبيعة الدين والعبادة القائمة على أصالة استقامة الحقّ والعدل في حياة الناس وأي قانون يريدون إقراره.

القيمة الرابعة: الطاعة والإسلام؛ بمعنى التسليم، في نظام الحقوق التشريعية. قد يستنكف بعض الناس من الحديث حول أهمّية الطاعة في النظام البشري بعصرٍ يقوم على النقدية والتمرّد. وأنا هنا لست بصدد مناقشة هذا الاتّجاه التحديثي الذي وصل إلى قتل المعنى والتاريخ والإنسان والإله، وأدخل ضمير العالم في تيه فوضى العبثية والقوّة المدمّرة. إلّا أنّي أريد أن أؤكّد على أنّ مفهوم الطاعة يمكن أن نعبّر عنه بمعنى التواضع وهو خلاف إرادة الاستكبار. من هنا، فحينما

(١) سورة الأنعام، الآية ١٦١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٤.

يقول العلّامة مثلًا: «السمع يُكنّى به لغةً عن القبول والإذعان. والإطاعة تستعمل في الانقياد بالعمل، فمجموع السمع والإطاعة يتمّ به أمر الإيمان. وقولهم سمعنا وأطعنا إيفاء لتمام ما على العبد من حقّ الربوبية في دعوتها»[1]، إنّ هذا يعني الطاعة بمعناهما الحقوقي؛ أي استيفاء حقّ الطاعة المتنزّل كقيمة من منبع الحقيقة التكوينية للعبودية. ومن هنا، هذا الاستيفاء إنّما يعني التواضع أمام الحقيقة والتسليم بها. لذا، فإنّ الخضوع يصلح كمعيار إلهي في حياة الممارسة الإنسانية. «فالعبادة هي نصب العبد نفسه في مقام العبودية وإتيان ما يثبت ويستثبت به ذلك، فالفعل العبادي يجب أن يكون فيه صلاحية إظهار مولوية المولى أو عبدية العبد»[2].

ومن مجموع هذه القيم، ولا سيّما، وعلى نحو مباشر، القيمة الأخيرة «التسليم والخضوع»، تتشكّل العبادة في تشريعاتها وأحكامها وأشكالها، وهي تمثّل الأساس الآخر من تمثّلات الحقيقة الكونية. وهو ما سنتناوله ولو بعجالة.

الأساس الثاني: العبادات

لقد اعتبر العلّامة الطباطبائي (قده) أن أصل التوجّه العبادي إلى الله سبحانه أمرٌ مجرّد ومنزّه عن شؤون المادّة وأمورها. إلّا أنّه إذا أراد أن يتنزّل من حدود القلب والضمير إلى عالم الأفعال كان لا بدّ من أن يدور بين المادّيات،

«ولم يكن في ذلك بُدٌّ ومَخْلَصٌ من أن يكون على سبيل التمثيل بأن يلاحظ التوجّهات القلبية على اختلاف خصوصيّاتها، ثمّ تمثّل في الفعل بما يناسبها من هيئات الأفعال وأشكالها، كالسجدة يراد بها التذلّل، والركوع يُراد به التعظيم، والطواف يراد به تفدية النفس، والقيام يراد به التكبير، والوضوء والغسل يراد بهما الطهارة للحضور ونحو ذلك.

ولا شكّ في أنّ التوجّه إلى المعبود، واستقباله من العبد في عبوديّته روح عبادته، التي لولاها لم يكن لها حياة ولا كينونة، وإلى تمثيله تحتاج العبادة في كمالها وثباتها واستقرار تحقّقها»[3].

لطالما يسعى أهل التحقيق لتصوير العبادة على نحو يماثل الإنسان من جهة البدن والشكل وما يمثّله ذلك من ارتباط بعالم المادّة، إلّا أنّه متقوّم في وجود حياته بجهةٍ أخرى هي الروح، التي

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٤٤٨.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٢٤.
(٣) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٣٣.

لولاها لما كان لعالم البدن معنًى أو حياة.

وكذا أيضًا في العبادة، إذ من دون هذه الروح العبادية والصلة الغيبية السُّرَّانية لما كان هناك من معنًى للأشكال العبادية. من هنا، فإنّ الطباطبائي يعتقد أنّ شكل العبادة لا تمثّل العبادة بذاتها، بل باتصالها بما هي هي بعالم روح العبودية والإخلاص لهذه الروحية التي لا تبتغي إلّا الله سبحانه. وعليه، فإنّ من صلّى مثلًا بداعي السخرية لا يُحتسب عمله صلاة، إذ شرطه تلك النية والتوجّه الخاصّ. ومن هنا، يقرّر الطباطبائي (قده) في كلام واضح له القول: إنّ «حقيقة جميع العبادات البدنية هي تنزيل المعنى القلبي والتوجّه الباطني إلى موطن الصورة، وإظهار الحقائق المتعالية عن المادّة في قالب التجسّم، كما هو ظاهر في الصلاة والصوم والحج وغير ذلك، وأجزائها وشرائطها، ولولا ذلك لم يستقم أمر العبادة البدنية»[1].

وإذا كانت العبادة تحتاج إلى روحها الخاصّ من المعنى والمقصد، فإنّ هذا المعنى والمقصد لا يتمثّل إلّا بالشكل الخاصّ الذي تنزّل إليه في كلّ حركة من حركات العمل العبادي. وفي هذا تأكيد حاسم على الشكل التوقيفي للعمل العبادي. وأن أي إخلالٍ فيه هو إخلال بالمعنى، وسلوك لدرب لا توصل إلى المقصد. فللسؤال كان الدعاء، وللتذلّل كان السجود، ومن دون هذا السجود بالنحو الذي أمر به المولى أو الدعاء الذي دعانا إليه سبحانه لا يمكننا أن نحقّق غاية العبودية ومضمونها في روحنا وحياتنا الإنساني.

ويمثل هذه القراءة يتوحّد الباطن بالظاهر بما لا انفصال له، بحيث لا يعيش العابد انفصام المظهر والمعنى أبدًا. كما هو الحال عند الاتجاهات التفريطية والإفراطية. ومن هذه الروحية العبادية يستشعر العبد تآلفه وتكامله الإيجابي مع الكون ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[2].

فالعبادة لوجه الله الذي به أطلّ على الوجود ففطر كون السموات والأرض، حتّى يتبدّى للعابد سرّ الروح الساري في كون السموات والأرض اللتين أتيتا أيضًا طوعًا أو كرهًا لربّهما لما دعاهما إليه. فالكلّ في الوجود عابد متوجّه نحو وجهٍ واحد هو وجه الله سبحانه. وبهذا تمثّل العبادة قوّة في التماسك والاتّزان والانسجام الكوني العظيم. فكأنّما يقول العبد وجّهت وجهي «إنّي أقبلت بعبادتي على من ينتهي إليه إيجاد كلّ شيء وإبداعه»[3].

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣٩.
(٢) سورة الأنعام، الآية ٧٩.
(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ١٩١.

على ضوء ذلك، ينبغي أن يجعل العابد الكون والحياة مسرحًا لإعلان عبادته لربّه سبحانه «فأظهر العبودية لله في جميع شؤون حياتك باتّباع ما شرّعه لك [الله] فيها، والحال أنّك مخلص له دينك»[1].

وفي هذا السياق الحياتي كلّه الذي تؤدّي العبادة فيه دورًا تذكيريًّا بالله سبحانه، ودورًا طريقيًّا للوصول إلى الله سبحانه، فإنّ الضامن لحفظ النفس العابدة عن مثالب الأهواء وصراعات الدنيا ومغرياتها هو الإخلاص ومراعاة حقّ الله سبحانه، كما معرفة حقّ العبد والعبودية.

أمّا من جهة الإخلاص، فلقد ذهب الطباطبائي (قده) للقول: إنّ «الأمر بإخلاص العبادة لله سبحانه أعظم الأوامر الدينية، والإخلاص بالعبادة أوجب الواجبات. كما أنّ معصيته وهو الشرك بالله سبحانه أكبر الكبائر الموبقة»[2]. فما يقع على حافّة الإخلاص أو في المقلب الآخر له هو الشرك. والشرك إن كان تعدادًا في الانتماء والرؤية والالتزام، بالتالي فإنّه بناء للنفس والذات على التكثّر الانشطاري في شخصية الإنسان، وهو ما يوصل إلى ضياع الذات، بل وضياع سُبُل معرفة الذات. أمّا الإخلاص فهو هذا العقد الجامع لقوى الكينونة الإنسانية. وهو الموحِّد لأبعاد الروح والرؤية والسلوك في شخصية الإنسان، بحيث نكون أمام فعّالية إنسانية خلّاقة. تنبع في مكوِّناتها من منهل يد الغيب الحاضر بعمق في الكون والحياة، وتتوجّه إليه بكلّ ما تستكنّه من لبٍّ وأسرار. ثمّ تسري في تفاصيل آنات الزمن الموصول بأحداث الأفعال والأعمال ليكون الزمن خالصًا والفعل مخلصًا لمصدر الوجود الواحد الأحد سبحانه. من هنا، ليس الإخلاص مجرّد عنوان لعبادة الروح أو شرطًا من شروط قبول الأعمال فقط، بل هو النافذ في بناء استقامة الشخصية الرسالية العابدة لله سبحانه وتعالى.

ومن مقتضيات الإخلاص أن يعرف العابد حقّ ربّه عليه ويتأدّب به، كما أن يتأمّل ويتنظّر في ما أولاه الله سبحانه من حقوق فيحمده عليها، ومن ذلك ما ذكره العلّامة الطباطبائي (قده):

«وقولهم سمعنا وأطعنا إيفاء لتمام ما على العبد من حقّ الربوبية في دعوته، وهذا تمام الحقّ الذي جعله الله سبحانه لنفسه على عبده، أن يسمع ليطيع وهو العبادة، ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ

(١) المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحة ٢٣٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٣، الصفحة ٧٧.

(٣) سورة الذاريات، الآيتان ٥٦ و ٥٧.

يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعۡبُدُواْ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ * وَأَنِ ٱعۡبُدُونِيۚ﴾[1].

وقد جعل الله في قِبال هذا الحقّ الذي جعله لنفسه على عبده حقًا آخر لعبده على نفسه، وهو المغفرة التي لا يستغني عنه في سعادة نفسه، الأنبياء والرسل فمن دونهم، فوعدهم أن يغفر لهم إن أطاعوه بالعبودية كما ذكره أوّل ما شرّع الشريعة لآدم وولده»[2].

إنّ هذا الحقّ الإلهي إنّما يتمثّل بالتزام صور العبادة بعنوان أنّها التذكير اليومي والدائم بحقّ العبودية، كما بما تحمل من إشارات ودلالات في معاني الطاعة للباري سبحانه وتعالى. وقد فرّع المولى سبحانه على حقّ العبودية حقًّا خاصًّا بالإنسان ألا وهو أن يغفر الله له تقصيره في حقّ العبودية سواءًا في طريق سيرها أو في سموّ أهدافها وغاياتها.

وإذا كان هذا الحقّ الفرعي (المغفرة) هو بالاعتبار الإلهي والتمثُّل القانوني للثواب، فإنّه في حقيقة الأمر نتيجة للصفات الإلهية والأسماء الحسنى التي هي عين ذات الحقّ سبحانه. بالتالي، فهذا الحقّ أيضًا متفرّع عن الحقيقة الكونية للعبودية والربوبية.

إنّ النظر للشريعة ونظام سير الإنسان في الحياة نحو أهدافه العظمى ومقاصده العليا بنظرة نابعة من صميم الوجود، هي بلا شك تُشكّل مفصلًا حسّاسًا من مفاصل الرؤية لأمور الدين، والحياة، والمصير.

ولعلّ من أهمّ المميزات المنهجية في دراسات العلّامة الطباطبائي هو هذا العمق المبني على شمولية الفكر لديه، بحيث يكون التوجّه دومًا لبناء الأسس التي يمكن أن تقوم عليها النظرة للحقائق والأشياء.

وأعود هنا لأؤكّد أنّ دراسة فكر هذا العظيم لا يمكن أن تأتي بنتائجها التجديدية للرؤية، إن لم نضعها على مشرحة القراءات النقدية من داخل المنظومة الفلسفية للعلّامة الطباطبائي، ومن خارج هذه المنظومة كذلك.

---

(١) سورة يس، الآيتان ٦٠ و ٦١.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٤٩.

حاشية العلّامة الطباطبائي على برهان الصدّيقين

محمّد ليغنهاوزن(*)

ترجمة: ديما المعلم

قد يجوز اعتبار العلّامة الطباطبائي أبًا للفلسفة الإيرانية الإسلامية المعاصرة. ومن أهمّ إسهاماته في مجال الفلسفة الإسلامية الحواشي التي وضعها عند تحقيقه كتاب **الأسفار** للملّا صدرا. أمّا أوسع هذه الحواشي انتشارًا، فهي الحاشية على الدليل الذي يثبت وجود الله، وهو **برهان الصدّيقين**، التي يستخدم العلّامة فيها مصطلح **الواقع** بالإضافة إلى المصطلح المألوف، ألا وهو مصطلح **الوجود**. يُستهَلّ هذا البحث بدراسة حاشية الطباطبائي، يتبعها بحث في كيفية الدفاع عن فحواها، ردًّا على بعض الانتقادات المفترضة. ولهذه الغاية، يأتي ويلارد كواين خصمًا وناقدًا مفترَضًا تتبيّن من خلاله صوابية حجّة العلّامة الطباطبائي.

المفردات المفتاحية: برهان الصديقين؛ العينية؛ الواقعية؛ الوجود؛ ويلارد كواين؛ الطبيعانية.

المقدّمة

لعلّ أب الفلسفة الإيرانية الإسلامية المعاصرة هو العلّامة الطباطبائي (١٩٠٤م-١٩٨١م)، فهو قد بدأ بتدريس الفلسفة في حوزات قم بعد الحرب العالمية الثانية، وكتب كتبًا في الفلسفة الإسلامية ما زالت تُدرَّس حتّى اليوم، ودرّس بعض أهمّ أساتذة الفلسفة في حوزات إيران وجامعاتها[1]. وفي الفلسفة الإسلامية، كما في مذهب المدرسية الغربي، تنطوي الشروحات

(*) باحث في معهد الإمام الخميني للتعليم والأبحاث.

(1) Hamid Algar, "Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i: Philosopher, Exegete, =

والتعليقات على حجج توازي بأهميّتها المقالات والكتب القائمة بذاتها. وقد بيّن سماحة العلّامة آراءه الفلسفية في كتبه ومقالاته، كما في تفسيره، وشروحاته وتعليقاته على الأعمال المختلفة.

وما زالت شخصية الملّا صدرا (١٥٧١ـ٢م/١٦٤٠م) هي المهيمنة على الفلسفة الإسلامية في إيران، إذ لا يكتمل أي نقاش يتناول القضايا الإسلامية الفلسفية الكبرى من غير أن يؤخذ رأيه بالحسبان. كما كتب الملّا صدرا الشروحات، والتعليقات، والمقالات، والكتب. أمّا أهمّ أعماله، فهو كتاب **الأسفار**، وعنوانه الكامل **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**. وقد نُشِر الكتاب بتسعة أجزاء باللغة العربية. ويُستهَلّ الجزء السادس منه بالحديث عن الله، والبراهين على وجوده، لا سيّما برهان الصدّيقين، وهو اسم برهان يثبت **واجب الوجود**، كما قرّره ابن سينا[1]. هذا البرهان ينطلق من الوجود نفسه ليثبت **واجب الوجود**؛ أي الله. أمّا عند ابن سينا، فالحجّة، ببساطة شديدة، هي أنّ أي موجود هو إمّا ممكن أو واجب. وإن كان ممكنًا، فلأنّه يعتمد على موجود واجب. لذلك، لا بدّ من وجود واجب الوجود. وأمّا في صيغة الملّا صدرا - أذكّر بأنّني أبسّط الموضوع بشدّة - فموضوع البحث هو الوجود بذاته، لا وجود شيء معيّن، بل الوجود المحض غير المشروط. من هذه المقدّمة، يخلص البحث إلى أنّ الوجود المحض واجب، فهو لا يعتمد في وجوده على شيء، وواجب الوجود ليس إلّا ذاك الذي لا يعتمد في وجوده على شيء. ولا ريب في أنّ إحدى أهمّ أفكار العلّامة الطباطبائي تظهر في الحاشية على هذه الحجّة التي احتجّ بها الملّا صدرا.

الحاشية

تبدأ حاشية العلّامة الطباطبائي في الصفحة ١٤ من طبعة **الأسفار** الصادرة في بيروت، وتمتدّ إلى الصفحة التالية. وبعد أن يبيّن الملّا صدرا برهان الصدّيقين في متن النص، يستشهد بالآية: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾[2]. ويبدو لي أنّ الملّا صدرا يستشهد بهذه الآية بالتحديد ليؤكّد أنّ برهانه يعتمد على بصيرة عرفانية في النظر إلى طبيعة الوجود. لكن قد

= and Gnostic," *Journal of Islamic Studies*, 17:3 (2006), 326-351.

(1) Muhammad Legenhausen, "The Proof of the Sincere," *The Journal of Islamic Philosophy*, vol. 1, no. 1 (2004), online at: http://www.muslimphilosophy.com/jip/jip.htm.

(٢) سورة يوسف، الآية ١٠٨.

يقول قائل إنّ البصيرة لا حاجة إليها هنا إلّا بمقدار ما يلزم للمضي قدمًا في البرهان. بمعنًى آخر، إنّ الجدال قائم حول إذا ما كانت البصيرة التي يعتمد عليها الملّا صدرا مجرّد خطوة منطقية، أم أنّها نوع من الشهود الحدسي الذي يطّلع على الوجود المحض، ما يجعلها نوعًا من الشهود.

ولا شكّ في أنّ الذين يقولون إنّ فلسفة صدرا تخلو من تطفّلات الحدس العرفاني محقّون في أنّ منهجه كان فلسفيًّا، فهو يخاطب العقل ولا يبتدئ بالمعرفة المكتسبة من الحدس أو الكشف. لكن في نهاية المطاف، يسعى صدرا إلى إثبات ما خلص إليه مستخدمًا الإشارات. بمعنًى آخر، هو يستخدم الحجّة الفلسفية قدر المستطاع، لكن بعد ذلك لا عمل إلّا للإشارة. وبعد ذكر الآية، يعلّق الملّا صدرا قائلًا: «وتقريره أنّ الوجود، كما مرّ، حقيقة عينية، واحدة، بسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلّا بالكمال، والنقص، والشدّة، والضعف»[1]. أمّا حاشية العلّامة، فهي تأتي بعد عبارة «**حقيقة عينية**». وليست **الحقيقة** هنا مقياسًا لصدق دعوًى ما، فليس ما يقابلها الكذب، بل الظاهر أو الواقع، كما يقابلها ما هو مجازي. أمّا كلمة «**عينية**»، فهي كلمة عويصة، غالبًا ما تُترجَم إلى الإنكليزية بكلمة identity. وتأتي كلمة «**عينية**» من **العين**، وهي الناظرة، كما تعني **العين** عين الماء، وذات الشيء أو نفسه، والكينونة. هذان المعنيان الأخيران هما المرتبطان **بالعينية**، شأنهما شأن المصدرَين «معيّن» و«تعيّن». كما تأتي كلمة «**عينية**» بمعنى «الواقع» المحدّد والموضوعي. لذلك، ورد في الحاشية ما معناه أنّ الوجود هو الحقيقة، لا موهومةً ولا مجازيةً، بل واقعيةً، ومعيّنةً، وموضوعيةً.

بمعنًى آخر، يورد العلّامة الطباطبائي في حاشيته مصطلحًا جديدًا لم يُستخدَم من قبل قطّ لإثبات وجود الله، هو مصطلح **الواقعية**:

«وهذه الواقعية هي التي ندفع بها السفسطة، ونجد كلّ ذي شعور مضطرًا إلى إثباتها، وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتّى أنّ فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كلّ واقعية في وقت أو مطلقًا، كانت حينئذ كلّ واقعية باطلةً واقعًا (أي الواقعية الثابتة). وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومةً أو شكّ في واقعيّتها، فعنده الأشياء موهومة واقعًا والواقعية مشكوكة واقعًا (أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة). وإذا كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها، فهي واجبة بالذات. فهناك واقعية واجبة بالذات، والأشياء التي

(١) صدر الدين محمّد الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠)، الجزء ٦، الصفحتان ١٤ و١٥. [المترجم]

لها واقعية مفتقرة إليها في واقعيّتها، قائمة الوجود بها. ومن هنا، يظهر للمتأمّل أنّ أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة»[١].

ومع أنّ الحاشية فيها شيء من التعقيد، سواء كانت مترجمةً أو مكتوبةً بالعربية، يُجمع تلامذة العلّامة وشارحوه على بضع مسائل لا خلاف فيها[٢]. أوّلاً، يتحدّث العلّامة عن كون واجب الوجود هو الحقيقة نفسها. فالله إنّما هو الواقع. لكن في ذلك شبهةً قد توهم سامعها بوحدة الوجود، لكنّ العلّامة لا يرى أنّ الواقع هو الكون، ولا الحقائق، ولا أي شيء عامّ أو خاصّ قابل للانقسام. إنّما الواقع هو ما يُثبَت حتّى وهو يُنفَى. ثانيًا، ليس الواقع جوهرًا، لا بسيطًا ولا مركّبًا، بما في ذلك الجواهر الروحانية وغيرها. فالواقع يظلّ موجودًا وإن انعدمت الجواهر كلّها وبات الكون بأسره فراغًا. ثالثًا، لا تستدعي حجّة العلّامة الطباطبائي التسليم بسلسلة من العلل اللامتناهية ـ وهو ممتنع أصلًا ـ ولا التسليم بأي شكل من أشكال العلّية. رابعًا، لا تستند هذه الحجّة إلى أي من ركائز فلسفة الملّا صدرا، كأصالة الوجود أو تشكيك الوجود، على أنّ الحاشية تعرّض بتشكيك الوجود عند الحديث عن الأشياء التي لها واقعيّات مفتقرة إلى الواقعية الواجبة بالذات. خامسًا، تستدعي هذه الحجّة، شأنها شأن حجّة الملّا صدرا، التحلّي بالبصيرة، داعيةً إلى رؤية الواقع أو الوجود بطريقة خاصّة تفيد بأنّ الواقع أو الوجود ليس إلّا واجب الوجود نفسه؛ أي الله.

الكيانات غير المرغوب فيها *(Entia Non Grata)*

في حاشية العلّامة بعض الحجج التي قد تبدو واهيةً أو مثيرةً للجدل، في ترجمتي الإنكليزية لها على الأقلّ. ولعلّ الاعتراضات المثارة على الحاشية تتّضح إذا ما تخيّلنا موقف ويلارد كواين منها. وتجدر الإشارة إلى أنّ كواين قد حذّر من أنّ استخدام اسم ما في القضية الحقيقية يستدعي افتراض كيان محدّد يعود إليه الاسم في سياق الخطاب. وعلى سبيل المثال، يقول كواين إنّ كلمة «ابتغاء» *(sake)*[٣] هي اسم، لكنّها لا تعود إلى شيء

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٦، الصفحتان ١٤ و١٥، الحاشية ٣. [المترجم]

(2) Hamidreza Ayatollahy, *Mulla Sadra's Seddiquin Argument for the Existence of god* (Tehran: SIPRIn, 2005).

(٣) لكلمة (sake) في اللغة الإنكليزية معنى الغائية. وفي اللغة العربية كلمات كثيرة لها هذا المعنى، لكنّ بعضها حروف، فاخترنا كلمة «ابتغاء»، وهي اسم، شأنها شأن كلمة (sake). انظر الآية ﴿والَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾ [سورة الرعد، الآية ٢٢] وترجمتها في:

= *The Qur'ān*, With a Phrase-by-Phrase English Translation, trans. ʻAlī Qulī Qarā'ī, 2nd

محدّد[1]. من هذا المنطلق، قد تكون إحدى المآخذ على العلّامة الطباطبائي أنّ «الواقع» اسم، لكن لا سبب يدعو إلى افتراض أنّ الأشياء الواقعية في هذا العالم يرافقها شيء آخر منفصل عنها اسمه «الواقع». بمعنًى آخر، يمكن الإقرار بجدوى التعابير التي تحتوي على كلمة «الواقع»، وقول إنّ الأشياء موجودة في الواقع، أو إنّ آراء فلان بعيدة عن الواقع، أو إنّ واقع الحال يستدعي تغييرًا في السياسات، من غير أن نعترف بوجود الواقع ذاته. وهذه مسألة نناقشها لاحقًا في محلّها. ثمّ إنّ إحدى الحجج تفيد بما معناه: إذا كان شيء ما غير واقعي، وإن كانت الأشياء موهومةً، تكون الأشياء الموهومة واقعيةً. وهذا المنطق بالتحديد هو الذي يسمّيه كواين، ساخرًا، المبدأ المتشابك[2] المعروف بـ«**لحية أفلاطون**» *(Plato's beard)*[3]. ويضرب كواين مثلًا هو الحصان المجنّح، قائلًا على لسان فلان الذي يحاوره إنّ الحصان المجنّح ينبغي له أن يوجد ليتأكّد أنّه غير موجود بالفعل. لكن ليست هذه حجّة العلّامة. ففلان هذا يبني حجّته على مجموعة من الحجج الحقيقية المفيدة ليخلص إلى أنّ الحصان المجنّح موجود بشكل من الأشكال. وهو يظنّ أنّ اسم الحصان المجنّح لا بدّ أن يعود إلى شيء ما في جملة «الحصان المجنّح موجود»، إن كانت جملةً مفيدةً. أمّا حجّة العلّامة، فهي مختلفة تمامًا، أو لعلّها كذلك على الأقلّ، ولطالما فُسِّرَت على هذا الأساس. ويظهر موقف فلان هذا في حاشية العلّامة، وتحديدًا في العبارة الواردة بين قوسَين.

أمّا العلّامة الطباطبائي، فلا حاجة له بالحديث عن واقعية الحصان المجنّح البتّة، بل كلّ ما يحوجه هو أن يقول إنّ افتراض كون الحصان المجنّح غير واقعي يستدعي كون شيء ما واقعيًّا. وهو ليس الحصان المجنّح نفسه، بل وهم الحصان المجنّح، أو أسطورة الحصان المجنّح، أو قل افتراض الحصان المجنّح. بمعنًى آخر، يخطئ فلان في بحثه عن مشار إليه يعود إلى كلمة

= (revised) edn. (London: ICAS Press, 2005): "[T]hose who are patient for the sake of their Lord's pleasure." [المترجم]

(1) Willard Van Orman Quine, *Word and Object* (Cambridge: MIT, 1960), 244f.

(٢) «إذا حاولت التعبير عن الاختلاف في الرأي بيننا، أقع في ورطة. فلا يسعني أن أقرّ بأنّ فلانًا من الناس يسلّم بوجود أشياء معيّنة وأرفضها أنا، إذ ينافي اعترافي بوجودها رفضي إيّاها. وإن كان هذا المنطق سليمًا، تُسجَّل نقطة على صاحب الرأي السالب في أي خلاف أنطولوجي لعجزه أبدًا عن الإقرار بأنّ خصمه يخالفه الرأي. هذه هي أحجية عدم الوجود الأفلاطونية المعروفة، ولا بدّ أن يكون عدم الوجود موجودًا بمعنًى من المعاني، وإلّا فما هو الذي ليس موجودًا؟ ويمكن أن يُسمّى هذا المبدأ المتشابك **لحية أفلاطون** التي أثبتت أنّها كثّة». انظر،
Willard Van Orman Quine, "On What There Is," in *From a Logical Point of View* (New York: Harper and Row, 1963), pp. 1-2. [المترجم]

(3) Ibid., pp. 1-19.

«الحصان المجنّح». أمّا العلّامة، فهو غني عن ذلك، إذ ليس عليه إلّا أن يثبت أنّ نفي وجود شيء ما يعني ثبوت واقع معيّن. فعلى سبيل المثال، توجد الأوهام عندما يكون ما تشير إليه غير موجود بالفعل. كما أنّ الخيالات حقيقية مع أنّ المتخيَّل ليس كذلك، والأحلام حقيقية ولو لم تكن تفاصيلها حقيقيةً. وهذا لا يعني أن برهان العلّامة يسلم من بعض الأسئلة الوجيهة، لكن تكون الأمور قد اختلطت على من يزعم أنّ البرهان مشوب بما يشوب حجّة فلان الذي يفترضه كواين من الأخطاء.

ويمكن توقّع أن يجانب كواين الحديث عن الذوات. أمّا العلّامة فيقول إنّ ذات الواقع لا تقبل البطلان، وإن سلّمنا جدلًا بأنّ الواقع نفسه موجود بالفعل. ولعلّ كواين لا واحد له في إنكار الجواهر، إذ يرفض الحديث عنها على الإطلاق. ولعلّه يقرّ بجدوى مصطلح «الواقع»، مع اجتناب قول إنّه اسم لشيء معيّن. أمّا مصطلح «الذات»، فلا يحظى عنده بهذه الحظوة. وقد ردّ عليه عدد من العلماء، لا سيّما سول كريبكي وهيلاري بوتنام، ففنّدوا اعتراضاته على الجوهرية. ويمكن الدفاع عن الجوهرية من خلال تحديد مجموعة من الخصائص التي تبيّن سبب كون بعض الأشياء من الأنواع الطبيعية. وعلى أي حال، من المستبعد أن تثبت النظريّات الفلسفية، التي تدافع عن جوهرية الحيتان، والنمور، والذهب، ذاتية الواقع. فالأنواع الطبيعية تشمل عدّة أمثلة عن النظريّات التجريبية التي يمكن تفصيلها نسبةً إلى خصائصها. أمّا الواقع، فهو فريد وحده. ولمن يريد الردّ نيابةً عن العلّامة أن يقول إنّ الحجج الحديثة للدفاع عن الجوهرية بدأت من الأنواع الطبيعية ولا ريب، لكنّ المعطيات الحدسية التي تؤيّد هذه الحجج هي أعمّ بكثير. فعلى سبيل المثال، دافع روبرت آدامز عن نظرية ميتافيزيقية تتناول جوهر الخير، وتستمدّ مبادئها من المعطيات التي اعتمد عليها كريبكي وبوتنام في حديثهما عن الأنواع الطبيعية. ولا بدّ، هنا، من التمييز بين الأسئلة الدلالية عن معاني المصطلحات، والأسئلة الإبستيمولوجية عن كيفية امتلاك الأشياء خصائص معيّنةً، بما في ذلك انتماءها إلى الأنواع، والأسئلة الميتافيزيقية عن طبيعة هذه الأشياء. من هذا المنطلق، تكون الإجابة عن هذه الأسئلة بإعطاء تفسير مناسب لكلّ نظرية بعينها، سواء كانت مستمدّةً من الفيزياء، أو الاقتصاد، أو الميتافيزيقيا، أو غيرها من العلوم[1].

ولا جرم أنّ كواين كان ليعترض على استخدام مبدإ «الضرورة» في الحاشية. وهو قد حدّد

(1) Robert Merrihew Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics* (New York: Oxford University Press, 1999), pp. 15-28.

ثلاث درجات من الإمكان[1]، يشتدّ تناقضها مع فكره بالتدريج[2]. أمّا أشدّها تناقضًا، فهي درجة **الإمكان الذاتي** *(de re modality)*. وليست القضايا في الإمكان الذاتي هي الضرورية أو الممكنة، بل إنّ الأشياء هي التي لها خصائص معيّنة إمّا بالإمكان أو بالضرورة، بغضّ النظر عن صفتها. ولا يخفى أنّ مجرّد فكرة واجب الوجود تتضمّن نوعًا من الضرورة **الذاتية** *(de re necessity)* التي يرفضها كواين لأنّها تستدعي القول بالجوهرية برأيه. لكن إن كانت الجوهرية مقبولةً بشكل من الأشكال، لا سبب يدعو إلى الهرب من الضرورات **الذاتية**. وبرأيي، لا مرية من أنّ العلّامة كان ليؤيّد استعمال الضرورات **الذاتية** في الميتافيزيقيا.

وتنتشر فكرة مفادها أنّ الوجود هو نفسه الواقع. لكن من الواضح أنّ ذلك لا يجوز عند كواين، في ما عدا الزلّة التي يرتكبها حين يقول إنّ ما هو موجود هو الواقعي[3]. ولا بدّ من أنّ كواين يعتبر «الوجود» و«الواقع» اسمَين اختزاليَّين، بمعنى أنّ كلمتَي «موجود» و«واقعي» قد يستبدلان بهما. وبرأيه، فإنّ كلمة «موجود» يجب أن تنحصر بالأشياء التي تصير مقياسًا للمتغيّرات إذا ما صيغت المعرفة الإنسانية بلغة المنطق الإسنادي. لكن في قضية محمولها كلمة «حقيقي»، لا بدّ أن يختلف الأمر، إذ تُستعمَل هذه الكلمة لتميز الأوهام والأضاليل عن الحقائق. وعلى سبيل المثال، فإنّ الدولار المزوّر والحقيقي كلاهما موجودان. والسؤال عمّا إذا كان الفرق المتخيَّل بين شيئَين حقيقيًّا هو أيضًا سؤال أنطولوجي.

لذلك، لا جرم أنّ الوجود كما يفهمه كواين ليس الواقع الذي تحدّث عنه العلّامة الطباطبائي. فالوجود ليس مصطلحًا عامًّا ولا حقلًا معجميًّا لعلم من العلوم، بل إنّ الوجود عند سماحة العلّامة هو ما يقابل **الماهية**. ولفهم حقيقة مفهوم الوجود، لا مناص من اعتبار الوجود خارجًا عن الشروط التي قد تفرضها الخصائص على الأشياء. ويخالف العلّامة كواين، فلا يحصر مفهوم الوجود بالأشياء التي تتوافق مع مبدإ الهوية، ولا يحدّ الوجود بخصائص الأشياء. لذلك، وبالعودة إلى مَثَلَي الدولار الحقيقي والمزيّف، لن يمانع العلّامة من إسباغ الوجود على

(1) Willard van Orman Quine, "Three Grades of Modal Involvement," in *The Ways of Paradox and Other Essays*, revised and enlarged edition (Cambridge: Harvard University Press, 1976), pp. 158-175

(2) [Translator's note]: See Harold Noonan, *Routledge Philosophy GuideBook to Kripke and Naming and Necessity* (New York: Routledge, 2013), p. 41:
«يميّز كواين بين ثلاث درجات من الإمكان. أمّا الأولى، فلا إشكال فيها. وأمّا الثانية، فهي مقبولة لكن لا لزوم لها، بما أنّها قد تؤدّي إلى الانجرار نحو الدرجة الثالثة. وأمّا الثالثة، فهي التي تتناقض مع تجريبية كواين من الناحية الميتافيزيقية».

(3) Willard Van Orman Quine, *Word and Object*, op. cit., p. 22.

الفروقات بين الأشياء إن كانت حقيقيةً.

الواقع بين كواين والعلّامة

ما أغرب ألّا يبدي كواين تحفّظات على اعتبار الواقع نفسه شيئًا موجودًا! لا بل إنّه يستعمل مصطلح «الواقع» عدّة مرّات وكأنّه يعود إلى شيء ما، وذلك دأب العلّامة في استعمال المصطلح أيضًا. كما يتحدّث كواين عن «الواقع» في معرض تنبيهه من أنّ الأسماء في الجمل الحقيقية لا تعود كلّها إلى شيء معيّن، فيقول: «وهكذا يخلص بعض الغافلين إلى اعتماد نظرية انتساخ اللغة *(copy theory of language)* فيرون عناصر اللغة على أنّها أسماء لعناصر الواقع، ويرون الخطاب على أنّه خارطة للواقع»[1]. وانسجامًا مع تعريف كواين للطبيعانية، فإنّ «الواقع» عنده هو الطبيعة عينها. أمّا «واقع» العلّامة، فلا يعدو كونه متجلّيًا في الطبيعة. كما يقول كواين: «تكمن الإجابة في الطبيعانية، وهي اعتقاد أنّ العلم نفسه، وليس أي مذهب فلسفي، هو الذي يُعرَّف ويوصف الواقع في إطاره»[2]. ويقول: «إنّ الحديث عن ماهية الواقع، عمومًا، هو شأن عائد لتقديرات العلماء الدقيقة. ولا يخفى أنّ التساؤل عمّا هو موجود وما هو واقعي هو جزء من ذلك الحديث»[3]. ويقول أيضًا: «لا ينبغي تمييز رحلة البحث عن نموذج معياري بسيط، وواضح، وشامل، عن رحلة البحث عن التصنيفات المطلقة التي تسمّي أعمّ عناصر الواقع. ولا يقولنّ أحد إنّ هذه الصيغ هي مسائل عرفية لا يفرضها الواقع، فإنّ هذا الزعم نفسه يمكن أن ينطبق على النظريّات الفيزيائية. أجل، تستدعي طبيعة الواقع أن تكون نظرية فيزيائية معيّنة أفضل من غيرها، لكنّ الأمر نفسه ينطبق على التسميات المعيارية»[4]. كما يقول كواين: «برأيي، مخطئ من يبحث عن واقع واضح تلقائيًّا ويرجوه أوضح من عالم الأشياء الموجودة في الخارج حتّى»[5].

أمّا العلّامة، فهو كان ليعترض على طبيعانية كواين وعلى تخطئته من يبحث عن واقع هو

(1) Willard van Orman Quine, "The Scope and Language of Science," in *The Ways of Paradox and Other Essays*, op. cit., p. 232.

(2) Willard van Orman Quine, "Things and Their Place in Theories," in *Theories and Things* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), p. 21.

(3) Willard Van Orman Quine, *Word and Object*, op. cit., p. 22.

(4) Ibid., p. 161.

(5) Willard van Orman Quine, "On Mental Entities," in *The Ways of Paradox and Other Essays*, op. cit., p. 225.

أوضح تلقائيًّا من العالم الماديّ، وذلك وارد ضمنيًّا في الحاشية. فقد جاء في الحاشية أنّ الواقع هو الذي لا يمكن إنكاره بغير سفسطة، ما يعني أنّ في إنكاره خلفًا. لكنّ واقع كواين، وهو الطبيعة نفسها، ممكن الوجود، وهذا يعني أنّه كان يمكن ألّا يوجد أبدًا. ولا خلف في قول إنّ الطبيعة غير موجودة، لا سيّما إن كانت كلمة «الطبيعة» تعني الموجودات التي يمكن أن تدرسها مناهج العلوم التجريبية أو جموع العلماء عمومًا. ثمّ إنّ الواقع قد يكون فوضويًّا إلى حدّ يصبح معه البحث العلمي عقيمًا. كما كان يمكن أن يكون الواقع فراغًا لا مادّة فيه، ولا طاقة، ولا زمان، ولا مكان. ولعلّ في ذلك شطحًا من شطحات الخيال، لكن لا خلف فيه. فالواقع موجود بغضّ النظر عمّا إذا كانت الطبيعة موجودةً، فالطبيعة ليست الواقع.

وقد تتّضح هذه المسألة أكثر بالنظر إلى برهان كواين على وجود الواقع، إذ يقول: «لا يسعنا الشكّ في واقعية العالم المادي أو نكران الأدلّة على الأشياء الموجودة في الخارج من خلال شهادة الحواسّ. ففعل ذلك ينزع عن مصطلحَي«الواقع» و«الأدلّة» دلالاتهما التي أسبغت عليهما أي نوع من الوضوح في الذهن»[1].

مذ ذاك، أصبحت الفكرة التي تفيد بأنّ المشاكل الدلالية تفوق الشكوك أهميةً مثار جدل واسع[2]، لا سيّما بعد الحجج التي أوردها هيلاري بوتنام لأوّل مرّة[3]. وقد صرّح كواين بالقول الوارد آنفًا في مؤتمر عُقِدَ في العام ١٩٥٤. لكنّ مقاصد هذا البحث لا تستدعي تقييم الحجج المختلفة التي ظهرت آنذاك، بل يكفينا أنّ حجّة العلّامة لا تستدعي الفرضيّات الشكوكية أصلًا. فهو لا يقول إنّنا قد نكون مخطئين في مفهومنا عن الواقع. ولا يقول إنّنا، في الحقيقة، أدمغة في أوعية، ولا جمع من النيام المستغرقين في الأحلام، بل حسبه أن يقول إنّ العالم كما نعرفه، بما فيه أنفسنا، كان يمكن ألّا يوجد على الإطلاق. وفي عالم ممكن مماثل، سيبقى الواقع واقعًا، لكنّ الطبيعة لن تكون موجودةً حينئذ؛ وهذا يعني أنّ الواقع ليس الطبيعة.

لكن إن لم يكن الواقع هو الطبيعة، كما يُفهَم من موقف العلّامة، فما هو؟ باختصار، إنّه الله.

(1) Willard van Orman Quine, "The Scope and Language of Science," in *The Ways of Paradox and Other Essays,* op. cit., p. 229.
(2) Tony Brueckner, "Brains in a Vat," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/brain-vat/>.
(3) Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1981).

ففي الفلسفة الإسلامية، إنّ الله هو **واجب الوجود** بحسب الاصطلاح. والواقع واجب الوجود، فبغضّ النظر عمّا هو موجود أو غير موجود، يكون ذلك هو الواقع. لكن ينبغي التزام الحيطة عند استعمال كلمة «مركّب». فقول إنّ الواقع مركّب، ولو جزئيًّا، من العالم المادّي يعني ضمنيًّا أنّ الواقع مكوّن من أجزاء. ولا جرم أنّ العلّامة كان ليعترض على ذلك. لذلك، ينبغي التمييز بين الواقع المحض، أو الواقع بذاته، وبين الواقع كما هو من حيث هو ممكن. فالممكن في الواقع ليس الواقع نفسه، وذلك لأنّ الواقع هو ما يكون موجودًا بغضّ النظر عن الظروف.

واقعية الواقع

محوري في برهان العلّامة زعم أنّ الواقع نفسه واقعي، وهو زعم قد يرفضه كثيرون. سَمِّ ثبوت هذا الزعم، إن شئت، واقعية الواقع. أمّا التمييز بين شدّة هذا الزعم وضعفه، فهو كما يلي: إنّ الواقع، في الصيغة الشديدة، هو كيان معيّن يشار إليه بـ«س». أمّا في الصيغة الضعيفة، فقول إنّ الواقع واقعي صحيح من حيث إنّ أي شيء قد يكون واقعيًّا. ولكواين أقوال كافية توحي بأنّه قد يوافق على هذا الزعم بصيغته الشديدة، لكن لعلّه لم يقصد تحميل كلامه عن الواقع، والطبيعة، والعالم الخارجي أي مضامين وجودية. فحين يقول كواين: «مخطئ من يبحث عن واقع واضح تلقائيًّا ويرجوه أوضح من عالم الأشياء الموجودة في الخارج حتّى»، يمكن أن يُفهَم من كلامه أنّه يعني أنّ الأشياء موجودة في الخارج وإلى جانبها موجود شيء آخر هو عالمها. لكنّ كلمة «عالم» لا تعدو كونها زلّة لسان على الأرجح، ولو لم يذكرها لبات الكلام أقرب إلى مقصده الحقيقي.

يزعم العلّامة أنّ إنكار الواقع خلف وسفسطة. ففي حال تخيُّل عالم لا واقع فيه، يصير ذلك الحال نفسه هو الواقع، وذلك بصرف النظر عمّا إذا كانت الأشياء على ما هي عليه فعلًا أو أنّها توافق إحدى الاحتمالات الشكوكية الأخرى. فقد يقول الشكوكي إنّ الواقع غير موجود بالفعل ولو كان ظاهر الأمور يوحي بخلاف ذلك. لكن بنظر العلّامة، إنّ هذا الزعم هو الخلف والسفسطة بعينها، فحتّى لو فُهِمَت واقعية الواقع خطأً، من المستحيل ألّا يوجد الواقع على الإطلاق. فكيف يمكن الردّ على حجّة العلّامة؟ يمكن قول إنّ زعم أنّ الواقع لم يوجد قطّ لا خلف فيه، فلا تناقض في افتراض أنّ الواقع غير موجود أو أنّه ليس حقيقيًّا. ولمن أراد أن يردّ على ذلك نيابةً عن العلّامة، مبيّنًا كيف يمكن أن ينشأ التناقض، أن يقول ما يلي:

١، ٠. يوجد جزء من الواقع في كلّ قضية حقيقية.

٢، ٠. كلّ ما هو جزء من قضية حقيقية يكون حقيقيًّا.

٠،٣ . فلنفرض أنّ الواقع ليس حقيقيًا.

٠،٤ . يصير حقيقيًّا افتراض أنّ الواقع ليس موجودًا.

٠،٥ . تصف فرضية عدم وجود الواقع الواقع نفسه.

٠،٦ . وهذا يعني أنّ قضيةً حقيقيةً تصِف جانبًا من الواقع.

٠،٧ . الواقع حقيقي.

٠،٨ . الواقع حقيقي، والواقع ليس حقيقيًّا (وفقًا للافتراض الثالث).

٠،٩ . ليس الواقع غير حقيقي.

٠،١٠ . الواقع حقيقي.

كما يمكن طرح برهان مباشر هو أشدّ بساطةً من البرهان غير المباشر:

١،١ . تصف كلّ قضية حقيقية جزءًا من الواقع.

١،٢ . كلّ ما تصف القضية الحقيقية جزءًا منه هو حقيقي.

١،٣ . بعض القضايا حقيقية.

١،٤ . تصف القضية الحقيقية جزءًا من الواقع.

١،٥ . الواقع حقيقي.

لكن في كلا البرهانَين، تثير المقدّمة الأولى كثيرًا من الجدل. وتجدر الإشارة إلى أنّ القضايا قد تكون عرضةً للشكّ، لكن يمكن قول الشيء نفسه عن المعتقدات، والأقوال، والجمل. لذلك، سأكتفي بذكر القضايا في هذا البحث، من غير أن أسهب في الحديث عن ماهيّتها. كما قد ينكر أحدهم أنّ القضايا الحقيقية تصف الواقع، فيقول إنّ الافتراض «٢+٢=٤» لا يصف الواقع، بل يصف عملية الجمع أو العددَين ٢ و٤، أو الأعراف الحسابية، وليس الواقع. ويمكن أن تستوقف كلمة «الواقع» من يزعم ألّا واقع. فالأقلام واقعية وفروقات واقعية، لكن ليس واقعًا واقعيًّا، إذ ليس الواقع شيئًا. وهو ليس شيئًا إمّا لأنّ مصطلح «الواقع» غامض جدًّا، أو لأنّ كلّ النظريّات عن ماهية الواقع تشوبها مشاكل عويصة، أو بسبب الاقتصاد في الصفات الوجودية *(ontological parsimony)*.

وفي محاولة لاستنقاذ حجّة العلّامة من هذَين النقدَين، قد يجانب أحدهم صيغة واقعية

الواقع الشديدة ويعتمد الصيغة الضعيفة بدلًا منها. وفي الصيغة الضعيفة، يعني مصطلح «الواقع» «شيئًا حقيقيًّا». من هذا المنطلق، يمكن إعادة صياغة القضية الأولى في الحجج الواردة آنفًا كما يلي:

١، ٢. تصف كلّ قضية حقيقية جزءًا من شيء حقيقي.

لكنّ المشكلة الأولى التي تشوب هذه القضية هي كما يلي: يبدو أنّها تعني أنّ القضايا الحقيقية كلّها تصف جزءًا من شيء مختلف عمّا سواه. ولا مرية من أنّ ذلك مثير للجدل. أمّا لتصحيح ذلك، فينبغي تغيير الجملة لتصير كما يلي:

١، ٣. تصف كلّ قضية حقيقية الشيء الحقيقي جزئيًّا.

أمّا المشكلة الثانية، فهي في الحقائق التي لا تصف شيئًا. وعلى سبيل المثال، افترض الجملة التالية: «طائر العنقاء غير موجود». هذه قضية حقيقية، لكنّها لا تصف العنقاء لأنّ العنقاء ليست موجودةً. وبالعودة إلى حاشية العلّامة، هي تأتي تعليقًا على حديث الملّا صدرا عن الحقيقة الملموسة. أمّا في الفلسفة الغربية، فيبدو أنّ هذه الحقيقة هي نفسها الوقائع الموضوعية. وعلى أي حال، يصف افتراض عدم وجود العنقاء حقيقة أنّ العنقاء غير موجودة. لكنّ تفسير الحديث عن الواقع على أنّه حديث عن الوقائع يبقى جدّ مثير للجدل، إذ تدور سجالات كثيرة حول ماهية الوقائع، إن كان لها ماهية أصلًا. ولتجنّب هذه الجدالات الأنطولوجية الحادّة، سأحذو حذو ويليام ألستون، باحثًا عن حلّ مبسّط لهذه المشكلة[1]:

١، ٤. في كلّ قضية حقيقية، يكون ما ورد في القضية هو فعلًا كذلك.

وعكف ألستون على الخروج بمفهوم واقعي مبسّط عن الحقيقة أسماه مفهوم «الواقعية الطورية». وهو قد جاء بمفهومه هذا ليردّ فيه على الأشكال المختلفة من اللاواقعية التي جعلت الحقيقة مشروطةً بعدد من الشروط الإبستيمولوجية، بما فيها إجماع الباحثين، كما يقول بيرس. لكنّ غايتي في هذا البحث مختلفة. فأنا أبغي البحث عن إعادة صياغة لبرهان الصدّيقين كما يفهمه العلّامة بطريقة تبعدني عن هذه الجدالات كلّها، وتوصلني إلى واجب الوجود. لذلك، سأخالف ألستون وأبقي الاحتمالات مفتوحةً في ما يتعلّق بالقضية (١، ٤)، فلا أطلق أحكامًا قاطعةً على حقيقة القضايا وعلى ما إذا كانت هذه الحقيقة مشروطةً بشروط إبستيمولوجية أو

(1) William P. Alston, *A Realist Conception of Truth* (Ithaca: Cornell, 1996), p. 18.

غير ذلك. وهكذا أضمن ألّا يتعارض رأيي مع النظرة اللاواقعية ولا مع النظرة الواقعية للحقيقة. فرؤيتي للحقيقة واقعية لناحية أنّ ما يرد في القضية الحقيقية هو فعلًا كذلك. ويشرح ألستون ذلك بدقّة أكبر فيقول إنّ ما يراه صحيحًا مقترِحُ القضية هو فعلًا كذلك، وما يراه صحيحًا مؤيّدُ القضية هو فعلًا كذلك. وهذه الصيغة واقعية مبسّطة لأنّها تستلزم أن يكون كلّ ما يرد في القضايا الحقيقية فعلًا كذلك، لكنّها مبسّطة لأنّها تسمح بإضافة شروط أخرى إلى هذا الشرط.

لكن قد يقول قائل إنّ الحقائق الضرورية لا تستوفي شروط الواقعية المبسّطة حتّى. فبعض فلاسفة الرياضيّات يرون أنّ المعادلة ٢+٢=٥ تنطوي على الأشكال الصورية المستخدَمة في عملية العدّ فحسب، ولا تصف الواقع. وقد يوافق هؤلاء على تفسير واقعي مبسّط للحقائق الممكنة، لكن ليس الضرورية. ويعارض آخرون ذلك، قائلين إنّ الحقائق الضرورية تصف العالم بالفعل. وعلى أي حال، يمكن تجنّب بتّ المسألة والخوض في فلسفة الرياضيّات والمنطق من خلال الاكتفاء بالقضايا التي إن كانت حقيقيةً تصف الواقع كما هو. فلنسمّ هذه القضايا «**قضايًا واقعيةً مبسّطةً**».

١، ٥. كلّ ما يرد في القضية الواقعية المبسّطة على أنّه واقعي هو واقعي.

٢، ٥. الواقع، كما هو، هو حقيقي.

٣، ٥. بعض القضايا الواقعية المبسّطة حقيقية.

٤، ٥. كلّ ما يرد في القضايا الواقعية المبسّطة الحقيقية على أنّه واقع الحال هو واقع الحال.

٥، ٥. كلّ ما يرد في القضايا الواقعية المبسّطة الحقيقية على أنّه واقعي هو واقعي.

وقد يردّ أحدهم قائلًا إنّ هذه النتيجة لا تشوبها شائبة، لكنّها لا توصل إلى واجب الوجود بأي حال من الأحوال. ويمكن أن يتابع قائلًا إنّ هذه الخلاصة لا تعدو كونها حشوًا، إذ تفيد بأنّ ما يرد في القضايا الواقعية المبسّطة على أنّه واقعي هو واقعي. كما أنّ صياغة القضية مبهمة بحدّ ذاتها لأنّها تفيد بأنّ «الواقع» هو ما يرد في القضايا الحقيقية الممكنة على أنّه الواقع. ولا ريب في أنّ بعض الناس قد يتحفّظون على إطلاق الصفات الأنطولوجية على الواقع أو على محتوى القضايا. ومن المنطقي، طبعًا، أن تطرأ الشكوك حول وجود أشياء من قبيل الوقائع وواقع الحال، ما قد يؤدّي إلى رفض القضية (٢، ٥).

ولتجنّب الالتزام الأنطولوجي بالوقائع، وواقع الحال، ومحتويات القضايا المنطقية، مع

التسليم بأنّ الشيء يكون واقعيًّا عندما يتوافق مع القضية الممكنة في الواقع، أعيد صياغة حجّتي كما يلي:

٦،١. كلّ ما يرد في قضايا الواقعية المبسّطة على أنّه واقعي هو واقعي.

٦،٢. إذا كان شيء ما، المتغيّر «x»، هو واقع الحال، يكون المتغيّر «y» حقيقيًّا.

٦،٣. بعض القضايا الواقعية المبسّطة حقيقية.

٦،٤. كلّ ما يرد في القضايا الواقعية المبسّطة على أنّه واقعي هو واقعي.

٦،٥. إنّ شيئًا ما، هو المتغيّر «x»، واقعي.

٦،٦. إنّ شيئًا ما حقيقي.

هكذا تنتفي الحاجة إلى تأكيد وجود الوقائع، أو واقع الحال، أو القضايا، بل لا يستدعي ذلك إلّا تأكيد أنّ حقيقة القضايا الواقعية المبسّطة تعني أنّ شيئًا ما يجب أن يكون حقيقيًّا.

لكن قد يعترض أحدهم على القضية (٦،٢) لأنّ موافقة شيء للواقع لا تستلزم وجود شيء ما. كما يمكن أن يعترض آخر على تسمية ما هو موجود عندما يوافق شيء ما الواقع «شيئًا ما». ولجعل القضية (٦،٢) معقولةً، لا بدّ من تفسيرها بأوضح طريقة ممكنة. فإن كانت القضية (٦،٦) صيغةً ضعيفةً من واقعية الواقع، يمكن الخروج بصيغة ضعيفة جدًّا من واقعية الواقع، وذلك من خلال إرخاء القيود التي تجعل من الشيء شيئًا. ويبقى إرخاء القيود بهذه الطريقة في إطار حجّة العلّامة، وذلك لأنّ الغاية من كلامه كانت إثبات واقعية الواقع لأنّ في إنكارها خلفًا. ولن يؤدّي إنكار شيء ما إلى خلف إلّا إذا فُهِمَ هذا «الشيء» بأعمّ معانيه. ولا ينسينّ أحد، في هذه المرحلة، أنّ الله ليس جوهرًا في الفلسفة الإسلامية. لذلك، لا ينبغي انتظار أن يستوفي الواقع الشروط الخاصّة بالجواهر ليكون شيئًا[1].

ثمّ إنّ كواين نفسه هو الذي اقترح إرخاء قيود الشيئية في العام ١٩٥٨[2]، ثمّ ناقش اقتراحه

(1) Muhammad Legenhausen, “Ibn Sina's Arguments Against God being a Substance,” in *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue*, Christian Kanzian and Muhammad Legenhausen, eds. (Frankfurt: Ontos Verlag, 2007).

(2) Willard van Orman Quine, “Speaking of Objects,” in *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), pp. 1-25.

هذا، محدّدًا كيفية اختيار الشروط التي تعطي كلّ شيء هويّته الخاصّة به[1]. فكانت فحوى كلامه أنّ الصفات والقضايا لا تستوفي شروط الهوية التي تجعل منها شيئًا، إذ قال: «وعلى أي حال، إنّ فكرة القبول بشبه أشياء لا هوية لها تُظهِر أنّ النظام المفاهيمي الفردي الذي يتمحور حول الأشياء والذي نراه فطريًّا يمكن أن يتطوّر ويشذّ عمّا نعرفه»[2].

وإن كان مغلوطًا قول إنّ الأشياء موجودة، هذا لا يعني ألّا شيء موجود على الإطلاق. ففي هذه الحالة، يكون العالم مليئًا بـ«**أشباه الأشياء**»، كما أسماها كواين. وعلى أي حال، تكمن المشكلة في الشروط التي تجعل من الشيء شيئًا. فالمتغيّرات المتعلّقة بمكمّم، مثل $\exists x$ أو $\forall x$، هي أشياء بكلّ ما للكلمة من معنى. وهي التي رآها كواين صالحةً للاستعمال في العلوم الطبيعية والتي يمكن تسميتها «**الأشياء ذات الصيغة الشديدة**». في المقابل، يمكن الحديث عن مكمّمات أقلّ شدّةً، مثل $\forall^* x$ و$\exists^* x$، وهي التي تتعلّق بالمجهولات التي تشمل أشياءً يستوفي وجودها شروطًا أقلّ صرامةً، ويمكن تسميتها «**الأشياء ذات الصيغة الضعيفة**». ولا ريب في إمكانية ربط عدد كبير من الشروط بمكمّم معيّن، مثل $\forall^* x$، و$\exists^* x$، و$\forall^{**} x$، و$\exists^{**} x$، و$\forall^{***} x$، و$\exists^{***} x$، إلخ. أمّا المكمّم الأضعف، فهو المتعلّق بالمتغيّرات التي يمكن أن تتراوح قيمتها بين كلّ متغيّرات المكمّمات الأخرى، الشديدة منها والضعيفة، بمختلف درجاتها. ويمكن تسمية هذه المكمّمات «**المكمّمات ذات الصيغة الضعيفة جدًّا**»، ومنها $\sqrt{\forall x}$ و$\sqrt{\exists x}$. وبعد هذا الاستدلال، أصبح ممكنًا إضعاف قيمة القضية (٢، ٦) كما يلي:

٧، ١. كلّ ما يرد في قضايا الواقعية المبسّطة على أنّه واقعي هو واقعي.

٧، ٢. إذا كان شيء ما واقعيًّا، فهذا يشمل $\sqrt{\exists x}$ (المتغيّر x حقيقي).

٧، ٣. بعض القضايا الواقعية المبسّطة حقيقية.

٧، ٤. كلّ ما يرد في القضايا الواقعية المبسّطة على أنّه واقعي هو واقعي.

٧، ٥. إنّ شيئًا ما واقعي.

٧، ٦. هذا يشمل $\sqrt{\exists x}$ (المتغيّر x حقيقي).

(1) Willard van Orman Quine, "On the Individuation of Attributes," in *Theories and Things*, op. cit.

(2) Willard van Orman Quine, "Speaking of Objects," op. cit., p. 24.

وقد استخدمت المكمّمات الضعيفة جدًّا لدحض الاعتراضات التي يمكن أن تُوجَّه إلى القضية (٢، ٦). أمّا القضية (٢، ٧)، وهي النتيجة، فهي صحيحة بالضرورة. وحتّى في عالم ممكن لا توجد فيه الأشياء بكلّ ما للكلمة من معنًى، أو لا توجد فيه الأشياء أصلًا بحسب معيار ممكن معيّن، إنّ حقيقة القضية التي تفيد بأنّ هذه الأشياء ليست موجودةً هي حقيقة ممكنة. وبما أنّ كلّ القضايا الحقيقية بالإمكان هي قضايا واقعية مبسّطة حقيقية، هذا يعني وجود شيء ما في الواقع، ولو بأضعف درجاته. افترض أنّ لا شيء حقيقي على الإطلاق. في هذه الحالة، إنّ حقيقة ألّا شيء حقيقي هي بحدّ ذاتها قيمة كمية ضعيفة جدًّا. وإذا كانت القيمة الكمية ضعيفةً بما يكفي، يكون واقع الحال نفسه قيمة متغيّر معيّن. ولا يخفى أنّ ذلك يجعل القضية (٢، ٧) واجبةً.

ويمكن أن يعترض أحدهم على القضية (٣، ٧)، لكنّ في ذلك تطرّفًا. فمن يدّعي أنّ القضية (٣، ٧) ليست ضروريةً يضطرّ إلى ادّعاء وجود عالم ممكن ليست فيه القضايا الممكنة ولا نقيضها حقيقيةً. فكلّ قضية حقيقية بالإمكان هي قضية واقعية مبسّطة. ومع أنّ بعض علماء المنطق قد قالوا إنّ بعض القضايا الممكنة ليست حقيقيةً ولا كاذبةً ولا غير ذلك(١)، يستحيل أن تكون القضايا الممكنة كلّها كاذبةً. فإن لم تكن أي قضية ممكنة حقيقيةً، كان ذلك نفسه قضيةً حقيقيةً بالإمكان. لذلك، إنّ بعض القضايا الممكنة حقيقية بالضرورة، ما يعني وجود بعض القضايا الواقعية المبسّطة الحقيقية بالضرورة.

وبما أنّ هذه الحجّة صحيحة ومقدّمتَيها ضروريّتان، فإنّ نتيجتها واجبة بالضرورة، وهي كما يلي:

٧، ٧. $\Box\sqrt{\exists x}$ (المتغيّر x حقيقي).

لكن ما زالت هذه النتيجة بعيدةً كلّ البعد عن واقعية الواقع عند العلّامة، فهي لا تعني إلّا أنّ شيئًا ما حقيقي بالضرورة. ويمكن اعتبار ذلك صيغةً ضعيفةً من ضرورة واقعية الواقع. وفي كلّ عالم ممكن، يكون حال معيّن هو الواقع بالإمكان، حتّى في العوالم الخالية من الذرّات، والجوهر الفرد، والأجسام المادّية العادية، وغير ذلك من الأشياء ذات الوجود الشديد. أمّا للوصول إلى صيغة شبيهة بما كان يبتغيه العلّامة، فيجب وجود **الواقع** نفسه بالضرورة، بصرف النظر عمّا إذا كان الواقع شيئًا ذا وجود شديد. ولا يستدعي ذلك القضية (٧، ٧)، بل القضية الواردة في ما يلي:

(١) وذلك كأن يقول شخص لا أولاد له: «أولادي كلّهم نائمون» [المترجم].

٨، ٧. $\sqrt{\exists x\Box}$ (المتغيّر x حقيقي).

ولعلّ كواين قد يفيدني مرّةً أخرى في استنتاج القضية (٨، ٧) من القضية (٧، ٧). فلنبدأ بمفهوم الشيء المادّي عند كواين[1]. يوسّع كواين معنى الشيء ليصل إلى فهم الأجسام المادّية على أنّها أشياء رباعية الأبعاد، بما فيها العناصر المادّية لأي جزء من الزمكان، بغضّ النظر عن مدى تفكّكه. هذه المفاهيم مصطنعة، لكنّها موضوعية. فعلى سبيل المثال، لا ريب في أنّ جسمًا ماديًّا كواينيًّا قوامه المساحة الرباعية الأبعاد لنجم الشمال والمساحة الرباعية الأبعاد لببّغائي الأليف هو افتراض عجيب بلا جدوى، لكنّه أيضًا موضوعي من حيث أنّه يصف تفاصيلًا ليست مألوفةً بأي حال من الأحوال. أمّا موقف كواين من وجود أشياء مماثلة، فهو معروف: إنّ الأشياء التي يجب على العلماء أن يشملوها في سياق الخطاب عند قوننة نظريّاتهم هي الأشياء الموجودة فعلًا. لكن على أي حال، لا حاجة لي بقانون الوجود عند كواين هنا؛ إذ إنّني لا أنظر في ما يجب أن تتضمّنه أنطولوجيا العلوم الطبيعية. فما يعنيني عند التفكّر في ماهية الواقع هو ما يلفت العلّامة الطباطبائي نظرنا إليه. وأنا أعني بقولي قدرتنا على جمع الأشياء الضعيفة مع بعضها لتوليد المزيد من الأشياء الضعيفة، انطلاقًا من المنطق نفسه الذي يسمح لكواين بإيجاد الأجسام المادّية بطريقة اصطناعية، مع فارق أنّ كواين يكتفي بحدّ أشيائه في الزمكان وتركيبها من موادّ العالم الواقعي. وتجدر الإشارة إلى أنّ رؤيته الأشياء على أنّها رباعية الأبعاد قد أثارت بعض الجدل، لكنّها لا تعنيني هنا[2]. وإذا كان أحدهم مرتابًا في وجود الأشياء الرباعية الأبعاد، يمكنه افتراض أنّها أشياء ثلاثية الأبعاد تستحوذ على أمكنة مختلفة في أزمنة مختلفة في الوقت نفسه. وعلى أي حال، إنّ مفهوم الضعف عامّ بما يكفي ليسمح بوجود أشياء مماثلة.

وقد اشتهرت التشابيه بين الزمان والإمكان بفضل أعمال آرثر نورمان براير، وكيت فاين، وغيرهما[3]. استنادًا إلى ذلك، يمكن توسيع حدود مفهوم الأشياء من خلال دالّة مصطنعة تبيّن

(1) Willard van Orman Quine, "Things and Their Places in Theories," in *Theories and Things,* op. cit.; Willard van Orman Quine, *The Roots of Reference* (La Salle: Open Court, 1974), PP. 52-54; Willard van Orman Quine, "On Multiplying Entities," in *The Ways of Paradox and Other Essays,* op. cit., pp 256-264.

(2) Storrs McCall, *A Model of the Universe: Space-Time, Probability, and Decision* (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 214-217; Storrs McCall and E. W. Lowe, "The 3D/4D Controversy: A Storm in a Teacup," *Nous* 40 (2006).

(3) A. N Prior and Kit Fine, *Worlds, Times, and Selves* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1977).

الخصائص الوصفية، وليس المادّية، لشيء ما في العوالم الممكنة كلّها[1]. وعلى سبيل المثال، إنّ الكتاب على مكتبي يصير كتابًا مبلّلًا على مكتبي إذا ما اسنكب عليه الماء. بعد هذه المقدّمة، يمكن افتراض جسم مصطنع هو نفس الكتاب على مكتبي في عالم الواقع، لكنّه يصبح المكتب في عالم آخر بمجرّد أن ينسكب الماء على الكتاب. وهذا لا يعني أنّ الكتاب سيصبح المكتب إذا تبلّل في الواقع، بل يعني أنّ الكتاب إذا تبلّل يجعل الجسم المصطنع مساويًا للكتاب في الواقع وللمكتب في عوالم الكتاب المبلّل. لكنّ هذه الأجسام المصطنعة هي من فئة الصيغة الضعيفة، وهي مثل أجسام كواين المادّية، لا جدوى منها ولن يأخذها أحد على محمل الجدّ عند التفكير في صياغة أنطولوجيا معيّنة خاصّة به.

فلأضربْ مثلًا هو المطر، إذ يمكن أن يُفهَم زعم أنّ المطر حقيقي بأكثر من طريقة. فقد يقول أحدهم إنّ ذلك الزعم يعني أنّ السماء تمطر أحيانًا. لكن يمكن أن يتحدّث آخر عن **المطر الكوايني** بالتحديد، قائلًا إنّه عنصر مادّي في الأمكنة والأزمنة التي تمطر السماء فيها. وفي هذه الحالة، يصير معنى الجملة «المطر حقيقي» وجودَ هذه الأمكنة والأزمنة كلّها. لكنّني أودّ أن أبدي اعتراضَين اثنَين على الأجسام المادّية كما يراها كواين، أوّلهما أنّه يحدّ الأجسام بعناصرها المادّية، وثانيهما أنّه يساوي بين الجسم وبين عناصره المادّية التي غالبًا ما تكون مشتّتةً. وفي المقابل، أعرِض رأيًا بديلًا مفاده بأنّ العناصر المادّية والوصفية يمكن استخدامها **للدلالة** على موضوع النقاش. هكذا يصبح ممكنًا أن يكون المطر ذلك الشيء الذي له العناصر المادّية نفسها لكلّ الأزمنة والأمكنة التي تمطر فيها من دون ربط المطر بالأماكن، لا بل المواقع الزمكانية، وعناصرها. ويقول كواين إنّ لفظة «ضوء» يمكن أن تكون اسم جنس إفرادي لكلّ ما هو ضوء أو اسمًا مفردًا[2] يشمل الأضواء كلّها معًا. وبرأي كواين، لا يكتسب الذهن القدرة على الإشارة إلى الأضواء الفردية إلّا في مرحلة إدراكية لاحقة. وعوضًا من التركيز على المحمولات والفرديّات، يمكن التزام الغموض بهذا الشأن عبر الحديث عن **مطر واقعي مبسّط** هو الذي نعنيه عند تحديد العنصر الوصفي لواقع الحال

---

(١) إنّ صفات جسم ما هي ببساطة عناصره غير الشكلية.

(٢) يستخدم كواين لفظة (apple) لكنّ مقصده لا يصدق على كلمة «تفّاح» في اللغة العربية. فكلمة «تفّاح»، إن أردنا استعمالها، هي اسم جنس جمعي، وهو اللفظ الذي معناه معنى الجمع، ويفرّق بينه وبين المفرد إمّا بزيادة التاء أو الياء، مثل لفظة «تفّاح» ومفردها تفّاحة، و«عرب» ومفردها عربي. ثمّ إنّ كلمة «تفّاح» ليست بصيغة المفرد ليتمّ مقصد كواين إذا استعملناها، بل هي بصيغة الجمع. أمّا اسم الجنس الإفرادي، فهو الذي يصدق على القليل والكثير من الماهية من غير اعتبار للقلّة والكثرة. لذلك، استعضنا عن كلمة «تفّاح» بكلمة «ضوء» ليتمّ المعنى المفرد والمعنى الذي يصدق على القليل والكثير من الماهية في آن معًا، وذلك مراد كواين عندما استخدم كلمة (apple) ليعني الاسم المفرد من التفّاح (أي تفّاحة) وكلّ ما هو تفّاح. [المترجم]

عندما تمطر في أي مكان من الأمكنة. هكذا يمكن الحديث عن المطر الواقعي المبسّط بغضّ النظر عمّا إذا كان يشير إلى شيء عامّ أو خاصّ، وعمّا إذا كان له عناصر مادّية أم لا. بمعنًى آخر، إنّ المطر الواقعي المبسّط حقيقي بصرف النظر عن أي نوع من أسماء الجنس هو.

ومثلما تمتدّ الأجسام المادّية عند كواين عبر الزمن، يمكن أن تمتدّ أيضًا عبر الظروف المغايرة للواقع. فكما يمكن توليد الأجسام الكواينية المادّية المصطنعة بجعلها تشمل «أي مجموعة عشوائية من المستويات الجزيئية، بغضّ النظر عن انتشارها أو توزّعها في الزمان والمكان»[1]، يمكن توليد الأشياء بصيغة ضعيفة عبر جمع الأشياء المنتشرة على مدى الأمكنة، والأزمنة، والعوالم الممكنة المختلفة بطريقة عشوائية. والمطر الكوايني الممكن موجود بالشكل نفسه في كلّ العوالم التي يوجد فيها المطر الكوايني. والإمكان ضروري هنا لأنّه يشمل الأحوال المختلفة التي يمكن أن يكون المطر عليها. فإن لم يكن الإمكان شرطًا، قد يقول قائل إنّ المطر الكوايني في عالم الواقع محصور بعالم الواقع فحسب، وإنّ المطر الذي قد ينهمر ليس المطر نفسه في العوالم كلّها. أمّا المطر الواقعي المبسّط الممكن، فهو ما تدلّ عليه العناصر الوصفية لواقع الحال في كلّ عالم ممكن يهطل فيه المطر في أي زمان ومكان. وكلّ مرّة يهطل المطر يكون دلالةً على شيء واحد هو المطر الواقعي المبسّط. لكنّ ذلك ليس لأنّ المطر الواقعي المبسّط هو شيء واحد منتشر على مدى العوالم، والأزمنة، والأمكنة، وليس بسبب الهوية العددية الخاصّة بالمطر بين مكان أو عالم وآخر، بل لعدم وجود الشروط التي تميّز مطرًا ما عن مطر آخر، بل هو مطر وكفى.

وإن كان شيء ضعيف (ش١) موجودًا في عالم ممكن (ع١) وكان شيء ضعيف ثان (ش٢) موجودًا في عالم ممكن ثان (ع٢)، فهذا يعني وجود شيء ضعيف ثالث (ش٣) في عالمَين ممكنَين (ع١ وع٢) له العناصر الوصفية لـ(ش١) في (ع١) و(ش٢) في (ع٢). وهذه نتيجة ضرورية لضعف مفهوم التكميم الضعيف جدًّا. فلأُسمِّ هذا المبدأ «**مبدأ التوسّع الممكن للأشياء الضعيفة**»، وهو المبدأ الذي يوضح أنّ القضية (٧، ٧) تستدعي القضية (٨، ٧) ضمنيًّا.

لكن تشوب هذا المبدأ مشكلة، فهو يمهّد الطريق لفناء الأشياء التي يشملها. بمعنًى آخر، حُلَّت مشكلة الموجودات الضرورية. لكنّ هذه الموجودات صارت كثيرةً، وعشوائيةً، ومصطنعةً، ومنافيةً للبديهة. من هذا المنطلق، فليفترض القارئ الكريم وجود دالّة تعيّن العناصر

(1) Willard van Orman Quine, *The Roots of Reference,* op. cit., p. 54.

الوصفية لشيء ضعيف في كلّ عالم من العوالم الممكنة، مولّدةً شيئًا آخر. ولا ريب في أنّ هذا الشيء الآخر سيكون ضروريًّا، لكن فقط لأنّه متعيّن في كلّ عالم ممكن، لا لأنّه لا يقبل الإنكار لذاته أو لأنّه يجب أن يكون موجودًا في الأحوال كلّها، كما هو الحال في فكر العلّامة.

ولكي أصِلَ من القضية (٨، ٧) إلى نتيجة هي أشدّ انسجامًا مع حاشية العلّامة ـ وأقرّ بأنّني أوغلت في الابتعاد عنها في بحثي هذا ـ لا بدّ لي من تقليص عدد الأشياء الضعيفة، متخلّصًا من العشوائية منها ومبقيًا على تلك المنسجمة مع الفطرة والحدس. كما يجب أن أثبت أنّ واجب الوجود الحدسي الضعيف الوحيد هو الواقع بعينه. فلنفترض أنّ الواقع بعينه هو ما تكون عناصره الوصفية في أي عالم من العوالم هي واقع الحال في ذلك العالم. لكن هذا لا يعني تطابق الواقع مع هذه العناصر، ولا ينطوي على دالّة تنقلنا من العوالم إلى العناصر. كلّ ما في الأمر أنّ هذه العناصر تدلّ على الواقع. وتكون واقعية الواقع الحقيقة المبسّطة في هذه الحالة مماثلةً للمطر الواقعي المبسّط، كما مرّ آنفًا. أمّا عيب معظم الأشياء العشوائية الضعيفة فهو أنّها محدودة، إذ إنّها أشياء مصطنعة، وضرب من ضروب الخيال.

لكن ماذا عن واقعية الواقع المبسّطة؟ سيزعم من يشكّ في مفهوم الإلهية أنّ واقعية الواقع المبسّطة هي أيضًا اصطناعية، وأردّ عليه قائلًا إنّ هذا الواقع حقيقي بقدر المطر، إن لم أقل أكثر. وما يمكن أن تشير إليه العناصر الوصفية الممكنة لا عنصر وصفي فيه. وتأتي أهمية هذه العناصر من حيث إنّها تميّز الواقع في عالم ممكن معيّن عن الواقع الفعلي.

وأنا لا أنكر أنّ تفسيري لبرهان العلّامة يترك مجالًا للشكّ في مفهوم الإلهية. فقد ينكر أحدهم أنّ الأشياء ذات الوجود الضعيف حقيقية أصلًا، وقد ينكر آخر أنّ خلاصات الواقعية المبسّطة حيال أي مجموعة من الحقائق سليمة من أساسها. ومن الواضح أنّ أحدًا ثالثًا قد ينكر أنّ هوية الواقع تشمل العوالم كلّها. لكن هل يعني ذلك أنّني فشلت في مسعاي؟ شخصيًّا، أنا لا أظنّ ذلك، فمن المعقول إثبات كلّ ما يمكن أن ينكره الملحد. لذلك، من المعقول قول إنّ شيئًا ما، هو الواقع، حقيقي بالضرورة. وليس الواقع شيئًا مساويًا في وجوده للكواكب، والذرّات، والدجاج، والأشجار، لكنّ المنطق الفلسفي الخاصّ به لا يعرضه من ذلك المنطلق أصلًا. إنّما الواقع هو ما هو موجود بغضّ النظر عمّا إذا كان أي شيء آخر موجودًا، وأي محاولة لإثباته إثباتًا قاطعًا ليست إلّا إشارةً بسيطةً ولفتةً إلى شيء يتجاوز حدود المفاهيم البشرية، وأدوات الإشارة، والمكمّمات، والافتراضات.

الخصائص العامة للإنسان من منظور الطباطبائي

حسن بدران(*)

يتجلى فهم الطباطبائي للإنسان من خلال إسهامه في بناء منظومة قيمية تأخذ بالحسبان دور الاعتبارات العملية في إعادة تشكيل اللحمة مع عالم الغيب؛ وما الاعتبارات سوى وسائل لحقائق وجودية تحتها، وليست هي غايات في نفسها؛ ولهذا يحيلنا الطباطبائي وعلى الدوام إلى النظر فيما هو أبعد من تلك الاعتبارات والتي قد يؤدي عزلها عن أصولها إلى اختزال الحقيقة الإنسانية في البعد التجريبي، أو الاعتباري البحت، الأمر الذي يوقعنا في حلقة مفرغة تتصنّم عندها الاعتبارات، وتنقلب عن غاياتها المرجوة إلى سلوكيات عدمية ليس في قاموسها سوى لغة النبذ والتكفير وطمس معالم الهوية الإنسانية. من هنا، كان من الضروري أن نعاود تشريح البنية الإنسانية على أساس أنثروبولوجيا الروح والنفس عند الطباطبائي لما لذلك من أهمية قصوى في فهم سيرورة الإنسان على مستوى أبعاده الوجودية والغائية.

المفردات المفتاحية: الإنسان؛ الروح؛ الخلق؛ الأمر؛ الاعتبارات؛ النفس؛ المعرفة.

تمهيد عام

يشكّل مبحث النبوة برمته التعبير الأرقى عن مديات الروح الإنساني كما تجلت في الفكر الإسلامي عمومًا، كونه يشكل التجسيد الأمثل لخلافة الإنسان على الأرض في بعدَيها الظاهري والغيبي. وقد رأى الفلاسفة في الاطلاع على الغيبيات انكشافًا للنفس على عالمها القدسي المتجاوز للأزمنة السابقة واللاحقة، وفي اقتراف المعجزات هيمنةً للنفس المحركة على عالم المادة، وفي محادثة الملائكة ومباشرتهم قدرةً للنفس المتخيلة على تجاوز الماديات والجنوح نحو الملكوت الأعلى.. وما عقلنة النبوة في بعدها الإنساني سوى محاولة لتوكيد العناية الإلهية

(*) باحث في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

القائمة على أساس انتظام الوجود وهدفيته وانسجامه الشامل.

وقد واجهت هذه الرؤية إلى النبوة، والتي تقوم في جوهرها على تقاطع الإنساني مع الإلهي عبر الوحي، معارضتَين تؤول كل منهما إلى نحو من ممارسة القطيعة: إحداهما تنحي الإنسان كليًّا من فعالية النبوة، بما تضفيه على الإنسان/العقل من دور سكوني سلبي، والأخرى تعلي من شأن الإنسان/العقل وتلحق الشلل الكامل بحركية النبوة. تجلت المحاولة الأولى في التحفظ الكلامي الذي يحصر كل تأثير وفعالية بالله تعالى وبنحو كلي، وفي المقارعة الكلامية التي تختزل النبوة في مشيئة إلهية تستبعد من مجالها أي استعداد بشري أو قابلية إنسانية. وتجلت المحاولة الثانية في تحكيم العقل على الشرع، فما وافق العقل منه فهو تحصيل حاصل، وما خالفه فهو مردود. وقد استدعت هاتان المقولتان ردودًا كلاميةً صارمةً، تعمل على توكيد الحضور البشري على مستوى العقل، فما الشرع سوى لطف في تكاليف العقل؛ إذ يمكن للعقل العملي المركوز في جبلة الإنسان أن يهتدي إلى التكاليف بنفسه من خلال ما جُهّز به الإنسان من ميل فطري إلى الصلاح والخير والعدل والحق وأمثالها، ونفور فطري من الفساد والشر والظلم والباطل وأمثالها، إلا أن الاهتداء العقلي والميل الفطري إجمالي؛ يدرك المبادئ ارتكازًا لا تفصيلًا، فيدرك قضايًا من قبيل وجوب شكر المنعم ودفع الضرر وقبح إدانة العاجز، دون أن يتمكن من تفصيلاتها بمعزل عن الشرع. إن ما يستقل العقل به إجمالًا يوازي ما يكشفه الشرع تفصيلًا، والشرع لطف في العقل بمعنى أن الأنبياء بعثوا لتأدية ميثاق الفطرة، بإخراجها من حيز الإجمال وإدخالها في حيز التفصيل.

وقد آثر الفلاسفة نقل النقاش من دائرة الصراع الديني إلى دائرة الاجتماع البشري، باعتبار أن النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل. هكذا تجلت الملامح الكلية للحضور الإنساني في الفكر الإسلامي، قبل أن يستقل البحث عن الإنسان في مضامين عامة تمخضت عنها الحكمة المتعالية في تشعباتها المعمقة، وتحددت على أساسها نظرة العلّامة الطباطبائي إلى الإنسان في لحظة مكثفة فلسفيًّا وعرفانيًّا، فضلًا عن أبعادها التي يختزنها النص الديني في أقصى مستوياته المنظورة فهمًا وتشريحًا. وقد تميز العلّامة الطباطبائي في مباحث الإنسان من خلال ما رسمته عبقريته الفذة من رؤية متكاملة أودعها في طيات كتبه ورسائله، وفي تفسيره **الميزان** و**رسالة الإنسان** و**رسالة الولاية**، وما تركه من آراء قيمة يمكن أن نعثر عليها في بعض كتابات الشهيد مطهري عنه، من قبيل كتابه **ثبات الأخلاق** وغيره. بل ويمكن لنا الادعاء بأن التركيز على البعد الإنساني في البنية الثقافية للعلامة والتي تقوم على

محورية الإنسان بوصفه وجودًا فاعلًا وناشطًا في الحقل العبودي لله، من شأنه أن يجعلنا أقرب ما نكون من فكر العلّامة وعقله.

***

الخصائص العامة

توزعت أبحاث الطباطبائي عن الإنسان في تفسير الميزان في مواضع متفرقة بحسب مناسبات الآيات الكريمة، إلا أن مقاربته لموضوعاته لا تخلو من سبك لتلك الشذرات في مباحث موضوعية مكتملة، أو إعادة إنتاجها في رسائل بحثية مستقلة.

وتميز العلّامة بتناوله لأبحاثه وفق مستويات متعددة. وانعكس ذلك بطبيعة الحال على أبحاثه عن الإنسان. فهناك البحث القرآني والروائي، وهناك البحث الفلسفي النظري، وهناك البحث الذي يتناول فيه فلسفة الاجتماع البشري.

فالإنسان تارةً يُنظر إليه كوجود بصرف النظر عن حيثياته الإنسانية بحيث لا تلحظ هذه الحيثيات إلا كوجود، وهذا بالنظر الفلسفي. وتارةً يُنظر إليه في وضعيته الاجتماعية والنفسية، وهو في هذه الوضعية مثقل بأعباء الوجود الإنساني، بما في ذلك الوضعيات الآنية المبتذلة، وهو ما يتكفل بدراسته علم الاجتماع والنفس. وثالثةً ينظر إليه في وضعيته الكلية التي تلحظ الأسباب والغايات الوجودية، ويطال البحث عن فلسفة الإنسان وحقيقته الكلية الشاملة للأبعاد الغيبية والشهادية، وفي هذا الجانب تحديدًا تركزت أبحاث العلّامة وأنظاره حول الإنسان.

والإنسان في منظور العلّامة يخضع لاعتبارات شتى؛ فمن جهة، يؤسس العلّامة لكينونة الموجودات على أساس ثنائية البدء والعود، القبل والبعد.. فالإنسان يأتي إلى الحياة الدنيا ومعه البذور الأولية التي تسهم في بناء شخصيته الإنسانية وتفعيلها بما ينسجم مع تحقيق غاياته الوجودية، فلا تدرَك الأبعاد الإنسانية إلا في إطار يتجاوز عالم المادة إلى ما قبل وما بعد؛ وهذه القبلية والبعدية إشارة إلى امتداد أفق الوجود الإنساني إلى ما وراء الأفق التجريبي الظاهر، والأفق الاعتباري العابر، ذاك أن محيط الإنسان أوسع من محيط الدنيا، ويتسع لما قبلها وما بعدها.

ومن جهة ثانية، يؤسس العلّامة لكينونة الموجودات على أساس ثنائية الأمر والخلق، الملك والملكوت، الروح والمادة، الحقيقة والاعتبار. وهي ثنائية متكاملة لا تعدد فيها ولا تباين

ولا طفرة ولا فطور. وتحتكم رؤيته للإنسان لهذه الثنائية، لا لأنه يريد أن يبحث في خصوص الروح الإنساني، أو الطبيعة المادية للإنسان، أو حتى في خصوص السيرورة الحاكمة عليهما، وإنما لأنه يريد أن يبحث في كل ذلك، فلا تدرك الأبعاد الإنسانية إلا في إطار من السيرورة العاملة في ذات الإنسان وبالنظر إلى الغايات الوجودية (الإنسان سائرًا في مسير نفسه مستكملًا شرط وجوده الإنساني عبر تراتبية العقل (الهيولاني، الملكة ..) والروح (الروح العامة التي لكل حي، الروح الخاصة بالمؤمن، الروح التي للأنبياء..[1])). فالإنسان ليس موجودًا في مقابل موجودات أخرى، وإنما تتشكل هويته من انتمائه الكلي القائم على تجاوز سائر المحدوديات.

ومن جهة ثالثة، لم يكتف العلّامة بدراسة الإنسان وفق المنحى الوجودي النظري، وإنما شملت الدراسة عنده المنحى الوجوبي العملي؛ أي ذلك الجانب المتعلق بفلسفة القانون والمرتبط بقيم الاجتماع، ذلك أن الأبعاد الإنسانية لا تدرك إلا في إطار مفاهيمي شامل يضم إلى جعبته كافة المضامين التي ترتبط بفلسفة وجود الإنسان كالولاية والطاعة والخلافة وغير ذلك.. وهذا الإطار العام إشارة إلى امتداد أفق الوجود الإنساني إلى ما وراء الأفق الاعتباري، وكون الاعتباريات مدخلًا ضروريًّا لفهم الحقيقة الإنسانية وارتباطها بعالم الحقائق الوجودية. وبالتالي لا يمكن فهم الإنسان بعيدًا عن منظومة القيم المؤسسة لوجوده.

ومن جهة رابعة، فإن مقاربة العلّامة للإنسان تبقى مشدودةً إلى الغايات القصوى المتمثلة بالروح المطلق والإنسان الكامل. فعلى الرغم من توسعه اللافت في عالم الاعتبار، تظل محورية عالم الأمر والروح متأصلةً في مجمل أبحاث العلّامة حول الإنسان، فالفاعل هنا عالم الأمر وليس عالم الخلق، ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾[2]، ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾[3]، ﴿يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ﴾[4]. ولا تُفهم

---

(١) جاء في **البحار**، الباب السادس عشر من تاريخ نبينا صلى الله عليه وآله وسلم عن **بصائر الدرجات** عن الحسين بن محمد عن المعلى عن عبد الله بن إدريس عن محمد بن سنان عن المفضل عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يا مفضل إن الله تبارك وتعالى جعل للنبي صلى الله عليه وآله خمسة أرواح: روح الحياة فبه دب ودرج، وروح القوة فبه نهض وجاهد، وروح الشهوة فبه أكل وشرب وأتى النساء من الحلال، وروح الإيمان فبه أمر وعدل، وروح القدس فبه حمل النبوة، فإذا قبض النبي صلى الله عليه وآله انتقل روح القدس فصار في الإمام، وروح القدس لا ينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يسهو، والأربعة الأرواح تنام وتلهو وتغفل وتسهو، وروح القدس ثابت يرى به ما في شرق الأرض وغربها وبرها وبحرها»، قلت: «جعلت فداك يتناول الإمام ما ببغداد بيده؟» قال: «نعم، وما دون العرش». والحديث مروي في **الاختصاص** عن سعد عن إسماعيل بن محمد البصري، عن عبد الله بن إدريس.. إلخ، وعلى هذا فعصمة النبي بذلك الروح.

(٢) سورة **يونس**، الآية ٣.

(٣) سورة **فصلت**، الآية ١٢.

(٤) سورة **الطلاق**، الآية ١٢.

الروح التي هي حقيقة الإنسان بمعزل عن عالم الأمر.

***

الروح الإنساني

يؤسس العلّامة الطباطبائي لمبحث الروح على قاعدة عالم الأمر بالمعنى الذي يورده في تفسيره للقرآن الكريم. وتنبع مجمل رؤيته عن مفهوم الأمر من الأسس المعرفية للحكمة المتعالية والتي ترى في انتساب الروح إلى عالم الأمر، قرآنيًا، ما يكشف عن جوهرها تعريفًا، وليس ما يعمي عن طلبها تجهيلًا.

والروح على ما يعرف في اللغة هو مبدأ الحياة الذي به يقوى الحيوان على الإحساس والحركة الإرادية. وربما يطلق مجازًا على الأمور التي يظهر بها آثار حسنة مطلوبة.

وفي إطلالة على حقيقة الروح يقول سبحانه: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[1]. ويعرف أمره في قوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ * فَسُبْحَـٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[2]. فأمره تعالى هو قوله للشيء «كن»، وكلمة الإيجاد هذه هي عين الإيجاد، والإيجاد هو وجود الشيء؛ لكن لا من كل جهة بل من جهة استناده إليه تعالى وقيامه به، فقوله فعله.

وقد تكرر في القرآن الكريم ذكر الروح في أكثر من آية مكية ومدنية، ولم يرد في جميعها المعنى الذي نجده في الحيوان؛ أي مبدأ الحياة الذي يتفرع عليه الإحساس والحركة الإرادية. ويظهر من النصوص أن من الروح ما يكون مع الملائكة، ومنه ما يكون في الإنسان خاصةً، ومنه ما يختص بالمؤمنين، ومنه ما يختص بالأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. ومن الروح ما تُشعر به الآيات التي تذكر أن في غير الإنسان من الحيوان حياةً وأن في النبات حياةً، والحياة متفرعة على الروح ظاهرًا. والسؤال في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[3] إنما هو عن حقيقة مطلق الروح، والجواب مشتمل على بيان حقيقة الروح وأنه من سنخ الأمر. والأمر هو كلمة الإيجاد السماوية وفعله تعالى المختص به الذي لا تتوسط فيه الأسباب الكونية بتأثيراتها

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٨٥.
(٢) سورة يس، الآيتان ٨٢ و٨٣.
(٣) سورة الإسراء، الآية ٨٥.

التدريجية، وهو الوجود الأرفع من نشأة المادة وظرف الزمان، ولا يتقدر بزمان أو مكان وغير ذلك[1].

والأمر غير الخلق ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2]. فالأمر هو وجود الشيء من جهة استناده إليه تعالى وحده. وسمي بالأمر لكونه لا يحتاج في وجوده إلى أزيدَ من كلمة كن. والخلق هو وجود الشيء من جهة استناده إليه مع توسط الأسباب الكونية فيه.

والأمر عالم المثال، وهو عالم دفعي ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[3]. بينما الخلق عالم المادة، وهو عالم تدريجي ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍۭ﴾[4]. ومع ذلك فإن مرجع عالم الخلق إلى أمر الله تعالى ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[5]. فيتضح أن لعالم الجسمانيات التدريجية وجهَين: وجه أمري، ووجه خلقي. والأصل هو الوجه الأمري؛ فالأمر محيط بالخلق، موجود معه، قائم عليه. وقد أهمل الوجه الأمري ـ الذي يعبر عن جوهر الإنسان الحقيقي ـ من منظور الدراسات الإنسانية المعاصرة كليًّا.

ويترتب على التفريع بالفاء في قوله تعالى ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ ترتُّبُ وجود عالم الخلق عن عالم الأمر بنحو التعقيب؛ فيفهم من هذا الترتيب وجود مراتب لا أشخاص، وأن هذه المراتب متعاقبة بلا فصل، وما ذلك إلا لانتظامها في سلسلة من القيم المتعاقبة كيفًا ونوعًا، بعيدًا عن الفردانيات المتناثرة كمًّا وشكلًا. مضافًا إلى أن فاء التسبيب الواقعة بين «كن» و«يكون» تفيد بأن ما قبلها سبب في ما بعدها؛ فكل مرتبة سابقة بمنزلة العلة للمرتبة اللاحقة. وهذا المعنى يشي بأن عالم الأمر سابق على عالم الخلق ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾[6]، وعالم الخلق متفرع على الأمر وراجع إليه. وهذه النسبة سارية في الموجودات كافةً، ولا بد أن تلحظ عند دراسة الإنسان.

والأمر يتنزل من سماء إلى سماء، وقد أوحى في كل سماء ما يختص بها من الأمر، والأمر

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **تفسير الميزان** (قم: مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م.)، الجزء ١٣، الصفحات ١٩٥ إلى ١٩٨.
(2) سورة **الأعراف**، الآية ٥٤.
(3) سورة **القمر**، الآية ٥٠.
(4) سورة **الصافات**، الآية ١١.
(5) سورة **لقمان**، الآية ٢٨.
(6) سورة **الأنبياء**، الآيتان ٢٦ و٢٧.

في تنزله ذو مراتب وله نسبة إلى كل واحدة من السماوات، لوقوعه من عال إلى سافل، حتى ينتهي إلى آخر السماوات فيتجاوزها إلى الأرض ثم يأخذ في العروج.

والأمر ثابت لا يتبدل، باق لا ينفد، وهو قضاء محتوم لا يقبل التعليق ولا التراخي ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾[١] ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ﴾[٢]، بخلاف القدر فهو معلق على شروطه.

وموجودات عالم الأمر مشتملة على جميع الكمالات بلا حدود، موجودة بوجود واحد على كثرتها، ولها مراتب وتنزلات حتى تشرف على عالم الأجسام، وهي في جميع مراحلها مشتملة على الكمالات مبرأة عن النواقص. غير أنها في كل مرتبة بحسب ما يقتضيه حال تلك المرتبة من القوة والضعف.

ويخلص الطباطبائي إلى تحديد أساسيات علاقة الروح بالبدن وفقًا للتالي:

١ ـ **ليس في الروح إلا حيثية الأمر؛** فالروح هي روح القدس ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾[٣]، ﴿نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ﴾[٤].

٢ ـ **الروح غير البدن؛** وإنما هبط إليه من مقامه العلوي، وسكن هذه البنية بالنفخ الربّاني ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[٥]. وهذا الطائر القدسي سيترك هذه البنية المظلمة بجذب ربّاني، كما سكنها أوّلًا بنفخ ربّاني ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾[٦].

٣ ـ **علاقة الروح بالبدن؛** ذلك أن للروح اتّحادًا ما مع البدن، فبهذه الحياة الدنيا فهو هو: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾[٧] ﴿فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾[٨]. والبدن إنما نما على الروح[٩].

(١) سورة النساء، الآية ٤٧.
(٢) سورة يوسف، الآية ٢١.
(٣) سورة البقرة، الآية ٨٧.
(٤) سورة النحل، الآية ١٠٢.
(٥) سورة الحجر، الآية ٢٩.
(٦) سورة الأنبياء، الآية ١٠٤.
(٧) سورة طه، الآية ٥٥.
(٨) سورة الأعراف، الآية ٢٥.
(٩) يروى أنه سُئل أبو عبد الله الصادق عليه السلام: لأي علّة إذا خرج الروح من الجسد وجد له مسًّا، وحيث ركبت لم يعلم به؟ قال: لأنّه نما عليها البدن. العلّامة المجلسي، بحار الأنوار، تحقيق مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية (قم: مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية)، كتاب العدل والمعاد، باب سكرات الموت وشدائده، الجزء ٦، الصفحة ١٥٨.

٤ ـ **تدبيرية الأمر، وإعدادية الخلق**؛ ذلك أنّه تعالى ملّك الروح (بعد توحيده مع البدن) قوًى سامعةً وباصرةً وعاقلةً: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾[١]، فهيّأ له جميع التصرّفات الجسمانية في عالم الاختيار، وسخّر له ما في السماوات والأرض. فالتسخير والتدبير للأمر وبالأمر دون الخلق، وإنّما للخلق (وهو مجموع عالم الأجسام) الآلية والأداتية[٢].

إن وجود البدن للإنسان كوسيلة لا يقدح من قيمته الوجودية، فإن الوجود الإنساني برمته يكتسب شرعيته الوجودية من كونه سائرًا في مسير نفسه، ذلك أنه آية ربه الكبرى، وكينونته محدودة في إطار من التواصل المستمر بين البدء والعود، فالبدن كوسيلة مؤشرٌ دلاليٌّ على خلافة الإنسان في الأرض، بحيث تقوم خلافته على أرضية الماديات وما يعنيه ذلك من وجود القابلية والاستعداد فيه، وأن شرط الفعالية الإنسانية وكمالها متوقف على التوسل بالمعاني الاعتبارية. وبهذا يتميز الإنسان عن عالم الملائكة التي هي أيضًا من عالم الأمر؛ إذ الملائكة ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾[٣] بالإكرام الذاتي، فليس في ذواتهم ولا في أعمالهم إلا حيثية الأمر، ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[٤]، ذواتنا بأمرك، وأفعالنا بأمرك ونحن نظهِر قدسك وطهارتك عن النواقص بذواتنا وأفعالنا.

ويترتب على هذا الاختلاف الجوهري بين الروح والملائكة ثلاثة وجوه:

١ ـ الروح يقبل أن ينزل عن عالمه المجرد إلى هذا العالم، فيتّحد بالأجسام، بخلاف الملائكة فإنّهم لا يجاوزون أُفق المثال.

٢ ـ الروح بواسطة نزوله إلى هذه النشأة وإقامته فيها، يقع على مفترق طريقَين، غاية أحدهما البَوار والهلاك، وغاية الآخر التمكّن في معارج العلياء وجنّة الخُلد، ومقام القرب. والملائكة ليس لهم إلّا خطّ واحد، وهو خطّ السعادة.

٣ ـ الروح أرفع منزلةً من الملائكة، وأنّه يتّحد معهم قائمًا عليهم ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ

(١) سورة السجدة، الآية ٩.

(٢) انظر: محمد حسين الطباطبائي، «رسالة الإنسان قبل الدنيا»، **الرسائل التوحيدية** (بيروت: مؤسسة النعمان، ١٩٩٩م.)، الصفحات ١٦٣ إلى ١٨٣.

(٣) سورة الأنبياء، الآية ٢٦.

(٤) سورة البقرة، الآية ٣٠.

أَمْرِهِ﴾[1] ﴿وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾[2]، فالروح من الأمر وهو أرفع درجةً من الملائكة ومهيمن عليهم.

ولهذا كانت الخلافة للإنسان دون الملائكة في الأرض. ذلك أن النهوض على أرضية الاستعداد وعالم المادة والانطلاق في مسيرة التكامل الإنساني بما يتناسب وغاياته الوجودية، يفترض نوعًا من الانتظام القيمي والاعتباري في الموجودات، ولا يمكن للإنسان أن يلامس ضفاف الحقائق الوجودية، ما لم يأخذ بأسباب الاعتبار، وبحسب تعبير الطباطبائي، إن كل اعتبار فهو متقوم بحقيقة تحته.

وبهذا تنقسم موجودات عالم الإنسان عنده إلى قسمَين: الحقيقة والاعتبار.

١ ـ **الاعتباريات معانٍ وهمية لازمة بحكم فطرة الاجتماع المدني؛** إذ يعيش الإنسان بحسب الظاهر بالنظام الاعتباري، وبحسب الباطن والحقيقة بالنظام الطبيعي. فما به يتميز عالم الدنيا هو أنه دار العمل، ذلك العمل المسبوق بالفكر والإرادة؛ أي بالحكمة في بعدَيها النظري والعملي. الحكمة النظرية تعني الأفكار الحقيقية التي هي الصورة الواقعية للأشياء (الوجودات). والحكمة العملية تعني الأفكار الاعتبارية (الوجوبات).

٢ـ الأفكار الاعتبارية هي كلّ الأوامر والنواهي التي ترتبط بنظام القيم الأخلاقي والاجتماعي والسياسي، وضوابط العبادات والمعاملات والأحكام، والتي من شأنها لو اتُّبعت أن تنظّم حياة الإنسان الفردية والاجتماعية بما يكفل له سعادة الدارَين. فالدار الآخرة تقوم على الحقائق لا على الاعتبارات. والوصول إلى الحقيقة لا بد وأن يمر عبر الشريعة.

٣ـ الأوامر والنواهي الشرعية تُبيِّن لنا ما يجب اتباعه وما يجب اجتنابه، وما يجب اتباعه هو الحسن، وما يجب اجتنابه هو القبيح. وبنظر السيد الطباطبائي، الحسن والقبح ليسا صفتَين عينيّتَين ذاتيّتَين في الأشياء وإنّما هما ناشئان من الوجوبات الاعتبارية، فالحسن والقبح هما رابطة بين الإنسان والشيء.

أما كيف يمكن أن تسهم المفاهيم الاعتبارية في عمل الإنسان، فحين يقال: «إن الدنيا دار عمل»، فهذا يعني أن العمل في الدنيا يقع بالتدريج، بخلاف عالم الأمر الذي هو عالم «كن فيكون». والإنسان يتحرّك بجهازَين، هما: «الطبيعة» و«الفكر والإرادة». ويعمل جهاز «الفكر

(١) سورة النحل، الآية ٢.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٧.

والإرادة» على تحقيق ما يصبو إليه جهاز «الطبيعة». وتوجد بين الطبيعة والغايات رابطة وجوب وضرورة من النوع العيني والتكويني والفلسفي الموجود بين العلّة ومعلولها، ولكن الإنسان يقيم هذا الوجوب العيني في الطبيعة بين شيئَين ليس بينهما هذه الرابطة. ومن هنا يشرّع عالم الاعتبار، أي تنشأ هذه الوجوبات التي يخلقها الذهن، ومن الوجوب ينشأ اعتبار الحسن. ثم إن الحكمة العملية متعلّقة بمفهوم الحسن والقبح، وهو منتزع ممّا يجب وما لا يجب، وما يجب وما لا يجب تابعان للمحبوب والمكروه.

٤ ـ لا وجود للاعتباريات حيث لا اجتماع مدني؛ فما قبل هذه النشأة الاجتماعية من العوالم السابقة على وجود الإنسان الاجتماعي، وما بعد نشأة الاجتماع مما يستقبل الإنسان من العوالم بعد الموت، حيث لا اجتماع مدنيًّا فيها، فلا وجود لهذه المعاني الاعتبارية فيها[١].

٥ ـ المعارف الدينية تحكي عن الحقائق بلسان الاعتبار؛ ذلك أن الدين الإلهي يجعل الأمور الموجودة فيما بعد هذه النشأة مترتبةً على مرحلة الأحكام والأعمال، ومنوطةً ومربوطةً حقيقةً بها.

٦ ـ لظاهر هذا الدين باطن؛ ويتضح ذلك حين ندرك أن الربط بين شيئَين حقيقةً يوجب اتحادهما في نوع الوجود وسنخه. وحيث إن تلك الموجودات أمور حقيقية خارجية، فالنسب إنما هي بينها وبين الحقائق التي تحت هذه الأمور الاعتبارية لا أنفسها. فإذن، لظاهر هذا الدين باطن[٢].

٧ ـ للمحدود في نفسه مرتبة خالية عن الحد[٣]؛ وهذه المرتبة الخالية عن الحد هي عالمَي المثال والعقل قياسًا على عالم المادة. والنفس هي مادة الصور المثالية، وهي التي توجد لها تلك الصور بإذن ربها، وحيث إنها متوقفة حينًا ما في نشأة المادة ومتعلقة بها، وهي عالم الوهم والاعتبار، فهي فيها تأخذ ملكات وأحوالًا، ربما لاءمت نشأتها السابقة، وربما لم تلائمها.

ترتبط المعارف الدينية بالغايات الوجودية للإنسان ارتباطًا وثيقًا، بحيث تعمل هذه المعارف على إعادة اللُّحمة الداخلية للذّات الإنسانية والوصل بين الشهادة والغيب؛ فمن الممكن أن

---

(١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، رسالة الولاية (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.)، الصفحة ١٣.

(٢) انظر: رسالة الولاية، مصدر سابق، الصفحة ٩.

(٣) انظر: رسالة الولاية، مصدر سابق، الصفحة ٢٧.

يقف الإنسان، وهو في هذه النشأة، على الحقائق المستورة الخفية التي تستقبله فيما بعد الموت الطبيعي في الجملة. وللإنسان نوعان من الأنا هما: الأنا السفلى والأنا العليا. بالأنا السفلى هو نوع حيواني، وبالأنا العليا هو أمر ملكوتي. وحين تتنازعه الدوافع الحيوانية والإنسانية يميّز هذه من تلك بعقله، ويسعى بإرادته إلى تغليب الدوافع التي ينتصر لها العقل. فعند غلبة العقل يحسّ بالنصر، وعند غلبة الشهوة يحسّ بالهزيمة، وهذا لأنّ الأنا عنده عقلانية وإرادية، والجنبة الحيوانية عنده هي السفلى. وكمالات الإنسان بحسب الأنا العليا الملكوتية هي كمالات واقعية وليست اعتباريةً، لأنّه يرى تلك الجهة في وجوده أكمل وأقوى من غيرها. إن مكارم الأخلاق من الصدق والإحسان والرحمة والخير ترجع إلى الأنا العليا في الإنسان.

ثم إن تعلق النفس بالبدن واتحادها به، يوجب أن تذعن النفس بأنها هي البدن عينه، وأن ما تشاهده من طريق الحواس منفصل الوجود عن نفسها، لما ترى من انفصاله عن البدن. والوقوف على هذا الحد يوجب نسيانها لمرتبتها العليا (المثال، العقل) من هذه المرتبة. وبنسيان كل مرتبة ينسى خصوصياتها وموجودات عالمها، وهي مع ذلك تشاهد إنيتها ـ التي نعبر عنها بـ «أنا» ـ مشاهدةً ضروريةً لا تنفك عنها. ثم بالانقطاع عن البدن لا يبقى حاجب عنها ولا مانع، وعلى هذا فلو رجع الإنسان بالعلم النافع والعمل الصالح إلى نفسه وإنيته، فلا بد من مشاهدتها ومشاهدة مراتبها وموجودات عالمها من أسرار الباطن. وما ذلك إلا لأن الباطن مشهود عند شهود الظاهر بالفعل. وحيث إن الظاهر حد الباطن وتعيُّنُه، فلو أعرض الإنسان عن الحد، بنسيانه بالتعمُّل والمجاهدة، فلا بد من مشاهدته للباطن[1].

٨ـ إن كل خصوصية وجودية متعلقة بالظاهر فهي متعلقة بباطنه بالحقيقة، وبنفس الظاهر بعرضه وتبعه. وحقيقة كل كمال هو المطلق المرسل الدائم منه. ووصول كل موجود إلى كماله الحقيقي مستلزم لفنائه، حيث إنه مستلزم لفناء قيوده وحدوده في ذاته. وشهود هذه الحقائق ومعرفتها منطوٍ في شهود النفس ومعرفتها.

٩ ـ إن كل موجود فقربه من الحق سبحانه على قدر حدود ذاته وأعدامه، فالوسائط التي بين نشأة الإنسان البدنية وبين الحق سبحانه، مترتبة بحسب حدود ذواتها.

***

(١) انظر: رسالة الولاية، مصدر سابق، الصفحتان ٤١ و٤٢.

النفس الإنساني

وحيث كانت الروح من عالم الأمر، وكانت تعبّر عن الجذر الأساس في البعد الإنساني، حينئذ يتوجّه طرح السؤال عن فلسفة الوجود المادي للإنسان، وما يمكن أن ينجزه في إطار عالم الاستعدادات، وهل يصح أن نفترض العوالم السابقة بمثابة علل إعدادية، وعالم المادة بمثابة علة غائية للعوالم السابقة بحيث يحقق الإنسان وجوده أو ماهيته الأخروية على أساس إمكاناته الراهنة ونشاطه الحالي؟ أم أن الإنسان هو هو في جميع العوالم، وما تَنَزُّلُه إلى عالم المادة سوى ظهوره وتمايزه بالأفعال والتقديرات؟ وإذا كان للعمل الاختياري والإرادي من دور حاسم لما يستتبعه من تشعب طرق الخير والشر انطلاقًا من عالم المادة والاستعداد، فكيف ينسجم ذلك مع فهمنا لأسبقية عالم العقل والمثال عليه، وما يعنيه ذلك على مستوى التقدم في الرتبة العلية، والامتلاء، وتقرير المصير، والقضاء المبرم؟

ويبدو أن شيئًا من هذه الأسئلة لن يكف عن الإلحاح ما لم تُرفع الغشاوة المغلفة لمفهوم النفس في سبيل العثور على الدلالة المناسبة. فيرى الطباطبائي أن لفظ النفس يكتسب معناه مما يضاف إليه، ولو قطع عن الإضافة لم يكن له معنًى محصَّل. والنفس بهذا المعنى تطلق على كل شيء، حتى عليه تعالى، وهي بهذا المعنى العام لا تستعمل إلا مضافةً. وقد شاع استعمال لفظها لاحقًا في شخص الإنسان خاصةً، وهو الموجود المركب من روح وبدن، فصار ذا معنًى في نفسه وإن قطع عن الإضافة. وأخيرًا استعملت لفظة النفس في الروح الإنساني، لما أن الحياة والعلم والقدرة ـ التي بها قوام الإنسان ـ قائمة بها.

وفي حديثه عن علاقة النفس بالموت، يوضح الطباطبائي أن الموت هو فقد الحياة وآثارها من الشعور والإرادة عما من شأنه أن يتصف بها. أما الموت بمعنى مفارقة النفس للبدن بانقطاع تعلقها التدبيري، أو أنه الانتقال من دار إلى دار، فهو معنًى كشف عنه العقل أو النقل غير ما استقر عليه الاستعمال. والموت بالمعنى الذي ذكر إنما يتصف به الإنسان ـ المركب من الروح والبدن ـ باعتبار بدنه؛ فهو الذي يتصف بفقدان الحياة بعد وجدانه. فالمراد بالنفس في قوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[1] المعنى الثاني (شخص الإنسان)، وليس الروح الإنساني[2].

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٨٥.

(٢) انظر: تفسير الميزان، مصدر سابق، الجزء ١٤، الصفحات ٢٨٥ إلى ٢٨٧.

وحيث إن النفس ـ بأحد معانيها ـ هي الروح، والروح من عالم الأمر الذي هو عالم الامتلاء؛ فكل شيء وجود مخزون في عالم الأمر ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1]، وهو موجود قبل التنزل بوجود غير محدود ولا مقدر ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾[2]. والوجود الأمري يتنزل من خلال تقديره بالمقادير وتحديده بالحدود والنهايات ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾[3].

من هنا، فإن النفس الإنسانية تحتوي في مرحلة البدء على جميع متطلبات وسبل الهداية إلى عالم الحقائق على نحو استعدادي، وهي تعمل على تفعيلها وتحقيقها في مرحلة العود. والبدء يكون من عالم العقل إلى المثال ثم المادة، والعود من المادة إلى المثال ثم العقل، والفرق بين البدء والعود هو أن النفس في مرحلة العود أوسع منها في مرحلة البدء من حيث اتساعها بمعلوماتها في نشأة المادة. مضافًا إلى أن الطريق متشعب في مرحلة العود إلى شعبتَي: السعادة والشقاوة، واللذة والألم، والجنة والنار، بخلافه في البدء[4].

ولأن النفس تمتلك مسبقًا تلك البذور الأولية التي تسهم في بناء ذاتها وتفعيلها بما ينسجم مع تحقيق غاياتها الوجودية، كان قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾[5]، ألزموا أنفسكم التي هي سبيل هدايتكم. «نفس المؤمن» هو الطريق الذي يؤمر بسلوكه ولزومه، وهو الطريق المنتهي به إلى سعادته. فالنفس هو طريق الإنسان إلى ربه، والله سبحانه هو الغاية من مسيرها؛ ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾[6]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ﴾[7]، وهذا السير إلى الله تعالى تكويني؛ لا مناص عنه. وكما يقول الطباطبائي، فالآية لا تريد الحث على سلوكه ممن لا يسلك، وإنما تريد تنبيه المؤمنين على أن هذه الحقيقة كسائر الحقائق التكوينية وإن كانت ثابتةً غير متغيرة بالعلم والجهل لكن التفات الإنسان إليها يؤثر في عمله تأثيرًا بارزًا، ولا يتساوى حال من تنبه لهذه الحقيقة التكوينية وتذكر بها تذكرًا لازمًا لا يتطرق إليه نسيان، وحال من غفل عنها ونسي الواقع الذي لا مفر له منه. قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ نَسُواْ ٱللَّهَ

---

(١) سورة الحجر، الآية ٢١.
(٢) سورة النحل، الآية ٩٦.
(٣) سورة الأحزاب، الآية ٣٨.
(٤) انظر: **رسالة الولاية**، مصدر سابق، الصفحة ٣١.
(٥) سورة المائدة، الآية ١٠٥.
(٦) سورة النجم، الآية ٤٢.
(٧) سورة الانشقاق، الآية ٦.

فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[1].

يقول الطباطبائي: «فالحقيقة التي في باطن النفس أقدم إدراكًا عند النفس من نفسها وأبده، وما هي في باطن باطنها أقدم منها وأبده، حتى ينتهي إلى الحقيقة التي إليها تنتهي كل حقيقة، فهي أقدم المعلومات، وأبده البديهيات»[2]. وما ذلك إلا لأن نسبة الحقائق إلى ما في هذه النشأة المادية والنفس البدنية، نسبة الباطن إلى الظاهر. وبناءً على ذلك، يقرر الطباطبائي أن حقيقة كل كمال هو المطلق المرسل الدائم منه، وأن قرب كل كمال من حقيقته يكون بمقدار ظهور حقيقته فيه[3]. فلا يعرف شيء شيئًا إلا بحسب ما فيه منه، ومن هذا تقترن معرفة النفس بمعرفة الرب، وبمقدار ظهوره فيها تكون معرفتها معرفته؛ «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

والإنسان لا حياة له في غير ظرف نفسه، ولا معاش له دون وعاء وجوده. فإذا نسي نفسه ووقع في غيرها، وقع في الضلال البحت والبوار، وبطلت أعمال قواه، فلا يعمل منه سمع ولا لسان ولا بصر، فهو في الظلمات ليس بخارج منها، وصار كلّ ما قصده سرابًا، وكلّ ما صنعه بائرًا هالكًا. فإذا برز إلى اليوم الحقّ، برز صفر اليد خفيف العمل، وقد زاحت عنه أباطيله، واستحقّت حقائقه، والله ولي الأمر كلّه[4].

أما لماذا النفس، فينبه الطباطبائي إلى ما في الكتاب والسنة من أن الثواب والعقاب يدوران على الإطاعة والانقياد، والتمرد والعناد، وإلا فإن المعاصي إذا صدرت ممن لا يشعر بها (كالطفل والمجنون) لا توجب عقابًا. كما أن الطاعات إذا صدرت من غير تقرب وانقياد لا توجب ثوابًا. وكذلك السعادة والشقاء ومراتبهما يدوران مدار الإطاعة والتمرد؛ فكلما اشتد انقياد النفس، كان ما يصدر عنها من طاعة أشد، وما يترتب على الطاعة من سعادة أشد. وكلما اشتد تمرد النفس، كان ما يصدر عنها من معصية أشد، وما يترتب على المعصية من شقاء أشد. فالميزان في الثواب والعقاب، وبالتالي السعادة والشقاء، هو سلامة القلب وصفاء النفس.

وحيث إن المرجع هو النفس وحالاتها، فيتضح حينئذ أن السعادة لا تختص بالمؤمن، بل تشمل أيضًا غير المؤمن إذا وُجد فيه شيء من الانقياد، أو فُقد شيء من العناد بحسب المرتبة.

(١) سورة الحشر، الآية ١٩.
(٢) انظر: **رسالة الولاية**، مصدر سابق، الصفحة ٥٥.
(٣) انظر: **رسالة الولاية**، مصدر سابق، الصفحتان ٥٧ و٥٨.
(٤) انظر: «رسالة الإنسان في الدنيا»، **الرسائل التوحيدية**، مصدر سابق، الصفحات ١٨٧ إلى ١٩٩.

نعم، الذي يختص بالمؤمن هو كمال السعادة. وهذا هو الذي يحكم به العقل ويظهر من الشرع، فإنما الشرع يعيّن حدود ما حكم به العقل، كما في الحديث المشهور عنه صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، قال: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

ولا يفتأ يذكرنا الطباطبائي في أغلب مؤلفاته بعبارة «معرفة النفس أفضل طريق لمعرفة الرب» تنبيهًا إلى أن هذا الطريق في تربية الإنسان وإن كان مما ندب إليه جميع الملل الإلهية، والحكماء المتألهون من السابقين، إلا أن شريعة الإسلام ترى أن معرفة الرب من طريق النفس أقرب طريقًا، وأتم نتيجةً. قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ﴾[1]. وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡ﴾[2]. وهذه الآية كعكس النقيض لقوله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ في الحديث المشهور بين الفريقَين: «من عرف نفسه عرف ربه». والمقصود بمعرفة الرب معرفته من طريق الشهود وليس من طريق الفكر. ولو سلم، فالمقصود المعرفة بقدر الطاقة الإمكانية لا الإحاطة التامة. وقد روى الآمدي في كتاب **الغرر والدرر** من كلمات علي عَلَيْهِٱلسَّلَامُ القصار ما يبلغ نيفًا وعشرين حديثًا في معرفة النفس[3]. فكون معرفة النفس أفضل الطرق وأقربها إلى الكمال مما لا ينبغي الريب فيه. وإنما الكلام في كيفية السير من هذا المسير.

وأما علاقة النفس بالطريق، فيمكن القول إن محورية النفس تنبع من كونها بنفسها طريقًا لا غير، فالدين لا يهتم بمعرفة النفس لذاتها، وإنما القصد أن تكون معرفتها ذريعةً إلى معرفة الرب

---

(١) سورة المائدة، الآية ١٠٥.

(٢) سورة الحشر، الآية ١٩.

(٣) منها أنه عَلَيْهِٱلسَّلَامُ قال: «الكيّس من عرف نفسه وأخلص أعماله». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «المعرفة بالنفس أنفع المعرفتَين». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «العراف من عرف نفسه فأعتقها، ونزهها عن كل ما يبعدها ويوبقها». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «أعظم الجهل جهل الإنسان أمر نفسه». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «أكثر الناس معرفةً لنفسه أخوفهم لربه». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «أفضل العقل معرفة الإنسان [المرء] نفسه، فمن عرف نفسه عقل، ومن جهلها ضل». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «عجبت لمن ينشد ضالته، وقد أضل نفسه فلا يطلبها؟!». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه؟!». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «غاية المعرفة أن يعرف المرء نفسه». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «كيف يعرف غيره من يجهل نفسه؟!». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «كفى بالمرء معرفةً أن يعرف نفسه». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «كفى بالمرء جهلًا أن يجهل نفسه». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «من عرف نفسه تجرد». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «من عرف نفسه جاهدها». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «من جهل نفسه أهملها». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «من عرف نفسه عرف ربه». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «من عرف نفسه جل أمره». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «من جهل نفسه كان بغيره أجهل». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «من عرف نفسه كان لغيره أعرف». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «من عرف نفسه فقد انتهى إلى غاية كل معرفة وعلم». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «من لم يعرف نفسه بعُد عن سبيل النجاة، وخبط في الضلال والجهالات». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «معرفة النفس أنفع المعارف». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «نال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة النفس». وقال عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «لا تجهل نفسك، فإن الجاهل معرفة نفسه جاهل بكل شيء».

تعالى، وأن يشتغل الإنسان بمعرفة نفسه بما أنها آية من آيات ربه، فالنفس أقرب طريق ووسيلة، والله سبحانه هو الغاية من معرفتها. والدين إنما يدعو إلى عرفان النفس دعوةً طريقيةً لا غائيةً، فإن الذوق الديني لا يرتضي الاشتغال بأمر ليس في سبيل العبودية.

وغالبًا ما ينعكس الأمر بأن يجعل الإنسان من الله تعالى طريقًا إلى النفس بدلًا من جعل النفس طريقًا إليه تعالى، والعبادة الحقيقية تتحدد من خلال تمحيص غائية العبادة؛ بجعل التوجه خالصًا لله تعالى لا غير، ذلك أن العبادة التي غايتها الفوز بالراحة أو التخلص من العذاب إنما يكون التوجه فيها إلى الله سبحانه بغية حصول مشتهى النفس، فيكون الحق سبحانه واسطةً لحصول المشتهى. وهذه العبادة بالحقيقة ليست إلا عبادةً للشهوة. أما العبادة الحقيقية فهي العبادة القائمة على الشكر والحب حيث يكون سبحانه مقصودًا لنفسه لا لغيره، والشكر هو الثناء على الجميل من حيث هو جميل بالذات، وكذلك الحب هو انجذاب النفس إلى الجميل من حيث هو جميل مطلق. ومعيار حقانية العبادة هو أن الحب أو الشوق إلى الشيء يوجب التوجه إليه. والتوجه يثبّت الحب والشوق. وكلما تأكد ثبوت الشيء، تم ظهور آثاره وكل ما يرتبط به ويتعلق عليه. وبتعبير آخر، العمل يثبت العلم، والعلم يوجب العمل، فلا عبادة بدون معرفة، ولا عبادة بدون أن تنتج معرفة: «العلم مقرون إلى العمل، فمن علم عمل، ومن عمل علم»، «من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم».

وكما أن النظر الحسي يعاني من قصور في معرفة الله، كذلك النظر العقلي؛ فلا تحصل معرفة حقيقية أو عبادة حقيقية من خلال العلم الحصولي بوجود الصانع تعالى وصفاته؛ وكيف يمكن أن يحيط به المفهوم، وهو سبحانه وجود محض لا ماهية له! فكل ما تصوره الذهن فهو غيره سبحانه. وإلى هذا الإشارة في بعض الروايات من أن الله تعالى لا يعرف بالحجاب والصورة والمثال[1]. فالمعرفة الفكرية لا توجب معرفةً حقيقيةً، بل إن شيئًا من الطرق، غير طريق معرفة النفس، لا يوجب معرفةً بالحقيقة، إن معرفة الله تحصل بالرجوع إلى النفس ومن طريقها؛ ذلك

(١) من ذلك ما في توحيد الصدوق، مسندًا عن عبد الأعلى، عن الصادق عليه‌السلام، في حديث: «ومن زعم أنه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك؛ لأن الحجاب والمثال والصورة غيره، وإنما هو واحد موحَّد. فكيف يوحِّد من زعم أنه عرفه بغيره؟ إنما عرف الله من عرفه بالله. فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنما يعرف غيره. والله خالق الأشياء لا من شيء يسمى بأسمائه، فهو غير أسمائه، والأسماء غيره، والموصوف غير الواصف. فمن زعم أنه يؤمن بما لا يعرف، فهو ضال عن المعرفة. لا يدرك مخلوق شيئًا إلا بالله، والله خلو من خلقه، وخلقه خلو منه»، انظر، الصدوق، التوحيد، تحقيق هاشم الطهراني (بيروت: دار المعرفة)، باب صفات الذات وصفات الأفعال، الصفحة ١٤٣.

أن النفس غير مستقلة الوجود محضًا، ومعرفة ما هو كذلك من حيث هو كذلك يلزم منه معرفة المستقل الذي يقومه.

إذن، معرفة الله بطريق معرفة النفس لا يكون إلا بما هي طريق لا بما هي غاية في نفسها، وذلك بأن يوجه الإنسان وجهه للحق سبحانه، وينقطع عن كل صارف شاغل عن نفسه إلى نفسه، حتى يشاهد نفسه كما هي، وهي محتاجة بذاتها إلى الحق سبحانه. وما هذا شأنه لا ينفك مشاهدته عن مشاهدة مقومه. فإذا شاهد الحق سبحانه، عرفه معرفةً ضروريةً، ثم عرف نفسه به حقيقةً، لكونها قائمة الذات به سبحانه، ثم يعرف كل شيء به تعالى. وحينئذ يقع التوجه العبادي موقعه، ويحل محله.

إن الاشتغال بالمشاغل الدنيوية يوجب نسيانك نفسك، والغفلة عما وراء هذه النشأة، وإن التخلص نحو الباطن، يحصل بالإعراض عن الظاهر، والإقبال إلى ما ورائه. فالطريق المتعين للمعرفة أن تصفي قلبك عن الدنيا، وكل حجاب غير الله سبحانه. فكل ما ذكر من الأسباب، من المراقبة والخلوة وغيرهما، إنما هو لتحصيل هذه الحالة القلبية، ثم تتوجه بقلبك نحو الحق سبحانه، وتشرف عليه عز اسمه. وهذا هو الذكر، وهو الإشراف على الحق سبحانه، وهو آخر المفاتيح، والله الهادي[1].

***

لإعادة تشريح البنية الإنسانية على أساس أنثروبولوجيا الروح والنفس أهمية قصوى في فهم سيرورة الإنسان على مستوى أبعاده الوجودية والغائية، ويتجلى فهم الطباطبائي للإنسان من خلال بنائه لمنظومة تأخذ بالحسبان دور الاعتبارات القيمية في إعادة اللحمة مع عالم الأمر، فالاعتبارات وسائل لحقائق وجودية تحتها وليست غايات في نفسها؛ وبذلك يحيلنا الطباطبائي وعلى الدوام للنظر إلى ما هو أبعد من تلك الاعتبارات والتي قد يؤدي عزلها عن حقائقها إلى اختزال الحقيقة الإنسانية في البعد التجريبي، أو الاعتباري البحت، الأمر الذي يوقعنا في حلقة مفرغة تتصنّم عندها الاعتبارات، وتنقلب عن غاياتها المرجوة إلى سلوكيات عدمية ليس في قاموسها سوى لغة النبذ والتكفير وطمس معالم الهوية الإنسانية.

(١) انظر: **رسالة الولاية**، مصدر سابق، الصفحة ٦٠، (تتمة: في أن من عرف نفسه عرف ربه).

اللغة والكلام والفكر عند العلّامة الطباطبائي وعلاقتها بفهم القرآن الكريم

أحمد ماجد(*)

أثارت أعمال العلّامة الطباطبائي الفكرية كثيرًا من القضايا التي تحاكي العصر والتي من شأن تفعيلها والحديث عنها الإجابةُ على كثير من الأسئلة، ومن بينها اللغة وماهيتها ودورها في فهم النص الديني، ولذلك فقد كان من الجدير العمل على أخذ هذه القضية ولحاظ نظرة العلّامة للغة وطبيعتها ومنشئها، ثم الميل معه للحديث عن اللسان والقول والكلام والفرق بينهما، حتى إذا استُكمل الحديث عن هذه العناصر، تم التوجه إلى دراسة العلاقة بين الكلام والفكر، لنحط الزاد في نهاية الأمر عند محطة تطبيقية ضرورية تبحث الروابط بين القرآن الكريم واللغة والفكر. ويقع ذلك كله في سبيل لفت النظر إلى أهمية الموضوع وانعكاساته الهامة على كثير من القضايا.

المفردات المفتاحية: الميزان؛ الفكر؛ اللغة؛ الكلام؛ القرآن؛ دو سوسير.

مقدّمة

يعدّ العلّامة الطباطبائي من أبرز الشخصيات التي طبعت القرن العشرين بطابعها الخاص، حتّى أصبح المنارة التي يُهتدى بها في لُجّةِ بحر العلم الممتد والمتشعّب، فكان الشاطئ الذي رَكَنَتْ إليه سفينة النهضة، حاملةً معها بشائر الصحوة الإسلامية.

فالعلّامة بما تركه من آثارٍ فكريةٍ عميقة، تحوّل إلى مقصد ومعين، فتهافت الباحثون على أعماله بحثًا وتنقيبًا عن دُرَرِ العلم والمعرفة؛ فكان كتاب **الميزان في تفسير القرآن** من الكتب التي شغلت الكثيرين، لأنّها قدّمت قراءةً تفسيريةً مميّزةً للنصّ، أورد فيه خلاصة معارفه اللغوية

(*) باحث في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

والفلسفية والاجتماعية. حتّى بدا كأنّه موسوعة متكاملة تحتوي من كلّ علم أجوده. ففيه أبدع العلّامة بتحليل المسائل، وناقش الآراء بروح الفيلسوف والعالم المتبحّر بالعلوم التي يتعاطى معها.

وسيحاول هذا البحث أن يأخذ قبسًا من ما قدّمه العلّامة، ويعمل على إبرازه. لعلّه يستطيع أن يُضيء على بعض الكنوز فيها، حيث سيعمل على مسألة اللغة والقول والكلام عند العلّامة الطباطبائي ويدرس علاقتها بالفكر، لما لهذه المسألة من أهمّية في حياة الإنسان.

فاللغة محورية في حياة الإنسان، ويمكن القول: إنّها جزءٌ مركزيٌّ منها، ولا يمكن تصوّر أحدهما بمعزلٍ عن الآخر. فهما متلازمان، وهذا ما يبرزه التعريف المنطقي الذي رأى في الإنسان حيوانًا ناطقًا، فهذا المخلوق منذ وُجِدَ على الأرض بحث عن أداة تعريفية يوصل من خلالها ما يجول في نفسه إلى الآخرين فكانت اللغة، التي تتنوّع بتنوّع استخداماتها ووسائل التعبير فيها، وهنا لن نتوسّع بالكلام، وسنكتفي بجانب منه وهو الملفوظ أو الشفاهي.

وما أوردناه يشكّل سببًا ومحفّزًا للبحث، ولكنّه ليس السبب الوحيد، فأهمّية مثل هذه المعالجة تزداد عند معالجتنا لهذا الموضوع في المنظومة الإسلامية، التي يُشكّل فيها النص الديني، بما هو وحي إلهي، أصلًا لكلّ علم ومعرفة، فعلى ضفافه نشأت العلوم الإنسانية أثناء سؤالها عن الحياة ومتطلّباتها.

وبالإضافة إلى ما ذُكِرَ سابقًا، ثمة موارد أخرى لأهمّية هذا البحث، فمن خلاله نستطيع أن نلامس موضوعًا يتعلّق بطبيعة الإنسان، فنتعرّف على كيفية رصد العلاقة بين اللغة والكلام والفكر عند العلّامة الطباطبائي، ومن مدخله ندلف إلى كيفية تعاطي الإنسان مع النصّ والواقع، فنتعرّف إلى الإنسان هذا الكائن الوحيد الذي أُوجِد على الأرض ويتمتّع بالقدرة على التفكير المنظّم وتكوين الأفكار وتحليل الواقع، ممّا يؤشر إلى أنّنا أمام موضوع حسّاس، لم يتوقّف الذهن الإنساني عن محاولة الوصول إلى إجابات وافية حوله، فكانت النقاشات التي ابتدأت مع الفلسفة اليونانية واستمرّت في الفلسفة والفكر الإسلامي، ووصلت إلينا لتتحوّل إلى واحدة من أكثر المسائل المثيرة للجدل والكلام، والتي تركت آثارها ليس على المستوى التنظيري المحض، إنّما مدّت خيوطها باتجاه المسائل العقائدية الأكثر حساسيةً.

هذا وقد اعتمدنا في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، الذي يحاول أن يصف الموضوع كما ورد عند الكاتب، ويقوم بتنظيم المعلومات وعرضها بشكل علمي دون التدخّل فيها، ليصل القارئ من خلالها للتعرّف على رؤية هذه الشخصية العلمية، وبعد انتهاء العرض

ينتقل البحث إلى تحليل ما توصّل إليه ويناقشه، ويقوم بمقاربات علمية تحاول أن تبرز المساهمة العلمية التي قدّمها.

وقد قُسِّم البحث إلى مباحث عدّة، هي:

أوّلًا: **في طبيعة اللغة ومنشئها.**

ثانيًا: **اللسان والقول والكلام.**

أ. اللسان.

ب. القول.

ج. الكلام.

ثالثًا: **الكلام والفكر.**

رابعًا: **القرآن الكريم واللغة والفكر.**

أوّلًا: في طبيعة اللغة ومنشئها

نظر العلّامة الطباطبائي إلى الإنسان ككائن اجتماعي، أوجده الله عزّ وجلّ على الأرض لتدبيرها والوصول إلى كمالاته فيها، فجهّزه بما يتناسب مع هذا الوجود ليقدر على التعامل معه. ولمّا كان الأمر كذلك كانت اللغة وسيلةً لاعتبار التفهيم والتفهّم بالإشارات والأصوات ـ وهو التكلّم والنطق ـ حيث لا يتمّ له الاجتماع المدني دون ذلك:

«الإنسان لمكان احتياجه إلى الاجتماع والمدنية يحتاج بالفطرة إلى جميع ما يحتاج إليه هذا الاجتماع التعاوني، ومنها التكلّم، وقد ألجأت الفطرة الإنسان أن يسلك إلى الدلالة على الضمير من طريق الصوت المعتمد على مخارج الحروف من الفم، ويجعل الأصوات المؤلّفة والمختلطة إمارات دالّةً على المعاني المكنونة في الضمير التي لا طريق إليها إلّا من جهة العلائم الاعتبارية الوضعية»[1].

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٩٧)، المجلّد ٢، الصفحة ٣١٩.

والحديث عن الفطرة لا يحيل إلى كون اللغة بذاتها فطريةً، إنّما يتعلّق الموضوع بالقابلية الفطرية الموجودة في الإنسان ضمن مجموعة من القابليات التي تجعل الإنسان قادرًا على تعلّم اللغة والتديّن، فليس المراد بقوله عزّ وجلّ ﴿عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾[1] «أنّ الله سبحانه وضع اللغات ثمّ علّمها الإنسان بالوحي إلى نبي من الأنبياء أو بالإلهام [...] على أن فعله تعالى هو التكوين والإيجاد. والرابطة بين اللفظ ومعناه اللغوي وضعية اعتبارية لا حقيقية خارجية، بل الله سبحانه خلق الإنسان وفطره فطرةً تؤدّيه إلى الاجتماع المدني، ثم إلى وضع اللغة بجعل اللفظ علامةً للمعنى»[2].

فاللغة بذاتها موضوعة من أجل الاحتياجات التي تنبّه لها الإنسان في حياته الحاضرة لتحقيق غاية وجوده المتمثّلة بإيصاله إلى كمالاته، لذا فهي أتت متناسبةً مع الإنسان وخصوصياته، حيث يستطيع من خلالها البيان والكشف عما في ضميره. بالتالي، فهي علامة وإشارة تُستخدم بواسطة أعضاء تصل بالذهن و«الإنسان بإلهام باطني من الله سبحانه الواحد [يجعل] هذه الأصوات المعتمدة على مخرج من مخارج الفم المسمّى حرفًا أو المركّب من عدة من الحروف علامةً مشيرةً إلى مفهوم من المفاهيم يمثل به ما يغيب عن حسّ السامع وإدراكه فيقدر به على إحضار أي وضع من أوضاع العالم المشهود، وإن جلّ ما جلّ أو دق ما دق من موجود أو معدوم ماض أو مستقبل، ثم على إحضار أي وضعٍ من أوضاع المعاني غير المحسوسة التي ينالها الإنسان فكره ولا سبيل للحسّ إليها يحضرها جميعًا لسامعه ويمثلها لحسّه كأنّه يشخصها له بأعيانها»[3].

بالتالي هي ترتبط بالكائن الإنساني، وهي متناسبة مع مقتضى تكوينه، يستطيع من خلالها الإنسان أن يتفاعل مع العالم الواقعي انطلاقًا من احتياجاته والظروف الموضوعية، التي يعيش فيها.

فاللغة وسيلة تواصل تُميّز الإنسان بهذا الجانب عن غيره من الكائنات التي خلقها الله، وعلى هذا الأساس:

«ليس فيما بين الملائكة ولا فيما بين الشياطين هذا النوع من التفهيم والتفهّم الذهني المستخدم فيه الاعتبار اللغوي والأصوات المؤلّفة الموضوعة للمعاني، وعلى هذا فلا يكون تحقّق القول فيما بينهم أنفسهم نظير تحققه فيما بيننا أفراد الإنسان بصدور صوت مؤلّف تأليفًا

(١) سورة الرحمن، الآية ٤.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلّد ١٩، الصفحة ٩٥.
(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلّد ١٩، الصفحة ٩٩.

لفظيًّا وضعيًّا من فم مشقوق ينضم إليه أعضاء فعّالة للصوت من واحد، والتأثّر من ذلك بإحساس أُذن مشقوق ينضم إليها أعضاء آخذة للصوت المقروع من واحد آخر وهو ظاهر»[1].

وهذا لا يعني عدم وجود لغات لها، وإنّما هذا الأمر يرتبط بالجانب التكويني الخاص بها، الذي يجعل اللغة مجانسةً لموجدها دالّةً عليه:

«فلمّا كانت الموجودات معلولة لعللها، ووجود المعلول لمسانخته وجود علّته وكونه رابطًا متنزّلًا له يحكي بوجوده وجود علّته، ويدلّ بذاته على خصوصيات ذات علّته الكاملة في نفسها لولا دلالة المعلول عليها. فكلّ معلول بخصوصيات وجوده كلام لعلّته تتكلّم به عن نفسها وكمالاتها»[2].

وعلى القياس السابق، يتعلّق البحث عن اللغة بالعلّة ومعلولها، بالمؤثّر والمتأثّر، بالتالي فهي بذاتها إذا أُخذَت باعتبارها لفظًا كانت مجموعةً من الأصوات المسموعة التي لا تتعدّى كونها كيفيّات عرضية، وإذا أُخِذَت باعتبارها معنًى كانت صورةً ذهنيةً لا أثر لها من حيث نفسها في شيء البتة:

«ومن المستحيل أن يكون صوت أوجدناه من طريق الحنجرة أو صورة خيالية نصوّرها في ذهننا بحيث يقهر بوجوده وجود كلّ شيء، ويتصرّف فيما نريده على ما نريده فيقلب السماء أرضًا والأرض سماءً ويحول الدنيا إلى الآخرة وبالعكس»[3].

فاللغة وسيلة تعبير عن العلاقة بين الموجود وطبيعته والموجودات، لذلك نراها تخضع لمسيرة المخلوق، فالمفردات ومعانيها أُنشِئَت، ووُضِعَت الألفاظ بحذائها، وبدأت في المحسوسات من الأمور الجسمانية ابتداءًا ثمّ انتقلت تدريجيًّا إلى المعنويات: «وهذا وإن أوجب كون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى المحسوس في المعنى المعقول استعمالًا مجازيًّا ابتداءًا لكنّه سيعود حقيقةً بعد استقرار الاستعمال وحصول التبادر، وكذلك ترقّي الاجتماع وتقدّم الإنسان في المدنية والحضارة»[4].

وهذا يعني أنّ اللغة لا تقف عند حدود الاشتقاق الأوّلي وتستقرّ عنده، إنّما تتطور نتيجة

(١) المصدر نفسه، المجلّد ٢، الصفحة ٣٢٢.
(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ٢، الصفحة ٣٣٠.
(٣) المصدر نفسه، المجلّد ٨، الصفحة ٣٦٠.
(٤) المصدر نفسه، المجلّد ٢، الصفحة ٣٢٢.

تكامل الإنسان في مدارجه المدنية، التي تفترض التحوّل في الوقائع المادّية وتحوّل في ماهية الأشياء، ممّا ينعكس على اللغات التي لا تزال تزيد وتتّسع بحسب تقدّم الاجتماع في صراطه، وتكثّر الحوائج الإنسانية في السياقات الاجتماعية. فاللغة غير مستقرّة على شكل واحد والمسمّيات المادّية محكومة بالتغيّر والتبدّل بحسب تبدّل الحوائج في طريق التحوّل والتكامل:

«كما أنّ السراج أوّل ما عمله الإنسان كان إناءً فيه فتيلة وشيء من الدهن تشتعل به الفتيلة للاستضاءة به في الظلمة، ثمّ لم يزل يتكامل حتى بلغ اليوم إلى السراج الكهربائي ولم يبق من أجزاء السراج المعمول أوّلًا الموضوع بإزائه لفظ السراج شيء [...] وكذا الميزان المعمول أوّلًا، والميزان المعمول اليوم لتوزين ثقل الحرارة مثلًا. والسلاح المتخذ سلاحًا أوّل يوم، والسلاح المعمول اليوم إلى غير ذلك. فالمسمّيات بلغت في التغيّر إلى حيث فقدت جميع أجزائها السابقة ذاتًا وصفةً، والاسم مع ذلك باق. وليس إلّا لأنّ المراد في التسمية إنما هو من الشيء غايته، لا شكله وصورته، فما دام غرض التوزين والاستضاءة أو الدفاع باقيًا كان اسم الميزان والسراج والسلاح وغيرها باقيًا على حاله. فكان ينبغي لنا أن نتنبّه أنّ المدار في صدق الاسم اشتمال المصداق على الغاية والغرض، لا جمود اللفظ على صورة واحدة، فذلك ممّا لا مطمع فيه البتة، ولكنّ العادة والأنس منعتا ذلك»[1].

وعليه، لا يمكن اعتبار شكل اللغة هو الأصل، والاتكاء على العادة في الفهم لأنّ هذا الأمر سيوقع بخطأ تشخيص المقاصد: «وهذا هو الذي دعا المُقلّدة من أصحاب الحديث من الحشوية والمجسّمة أن يجمدوا على ظواهر الآيات في التفسير وليس في الحقيقة جمودًا على الظواهر بل هو جمود على العادة والأنس في تشخيص المصاديق»[2].

نستطيع أن نقول: إنّ اللغة عند العلّامة ذات طبيعة وظيفية ترتبط بالخصائص التكوينية، وهي تستخدم من أجل تبادل ما في الضمير من أمور، وهي حتّى تستطيع أن تعبّر عن مرادها لا بدّ من أن تكون موجودةً كعلامات دالّة عند المُلقي والمتلقّي. وفي بعض الأحيان تتعدّى كونها ذات طبيعة لسانية لتتحوّل إلى أمر إشاري يتواضع عليه الناس، وهي بحكم طبيعتها المتولّدة من المحسوس ليست صفةً حقيقيةً كالعلم، ممّا يعني أنّ اللغة أمرٌ دال على مطلقها أو المبادر إليها، والغاية منها إظهار مراد المتكلّم أو مكنوناته، وهذا ما يجعلها تتخطّى الملفوظ أو المكتوب لتشمل الحركة والإيماءة. وطبقًا لذلك تُصبح اللغة متعلّقةً بالمقصد منها: «فالكلام اللفظي

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجّلد ١، الصفحة ١٤.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١، الصفحة ١٣.

الموضوع الدال على ما في الضمير كلام، وكذا الإشارة الوافية لإراءة المعنى كلام، كما أنّ إشارتك بيدك: أن اقعد أو تعال ونحو ذلك أمر وقول»[1].

فاللغة عند العلّامة فعل إرادي تتجلّى بشكلها الأتمّ من خلال الألفاظ، التي يستخدمها المتكلّم عبر اختيار لفظ محدّد بهدف التعريف بذات معيّنة، لذلك عند إطلاقه ينفصل عن الموضوع الخارجي ويرتبط ذهنيًّا بالوظائف التي يقوم بها والتي تحوّلت إلى مقاصد، من هنا جاز أن تبقى التسمية ويتبدّل المصداق الخارجي له.

وتُظهِرُ هذه الوقائع وجود رابطٍ عضوي قوي بين اللغة والاجتماع، حيث لا يكتمل الثاني إلّا بحضور الأوّل، فاللغة هي الوسيلة التي يلجأ إليها الإنسان في سياق حياته الاجتماعية من أجل الإفهام والتفهيم من جهة، وليستكمل به في الأفعال المتعلّقة بالمادّة ولواحقها من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس وُضِعَت الألفاظ علائم لمسمّياتها، وأُرِيد منها غايات وأغراض عائدة إليه[2]، وهي تتميّز بطبيعتها المميّزة في الإنسان.

وما أورده العلّامة من تحليل لطبيعة اللغة، يظهر من خلاله أنّ اللغة وظيفة تتناسب مع الهدف من الوجود الإنساني، وهي بمقتضى الحكمة الإلهية، ممّا يعني أنّها ليست عقلًا قائمًا بذاته، بالتالي لا يمكن اعتبارها متعاليةً بل إنّ النظر إليها على هذه الشاكلة قد يؤدّي إلى فقدانها المعنى، ويؤثّر سلبًا على الفهم، لذلك عند التعاطي معها، لا يمكن تقديسها أو الذهاب باتجاه الملفوظ واعتباره أصلًا يُبنى عليه، بل لا بدّ من التعامل معها كبنية ترتبط بالإنسان تتجدّد بشكل دائم وترتبط بالوقائع الحياتية الاجتماعية وما يتحرّك فيها من أعراف وقيم، والأمثلة على ذلك كثيرة، فبعضٌ ممّن حرم البنت من الإرث، ذهب إلى اللفظ واعتمد عليه مع العلم أنّ السياق القرآني اعتبر للنساء القرابة بما أعطاهنّ من الشركة التامّة في الأموال والحرية التامّة في الإرادة والعمل، وصار بذلك الابن والبنت في درجة واحدة من القرابة والرحم الرسمي، وكذلك الأب والأمّ والأخ والأخت والجد والجدة، والعم والعمّة، والخال والخالة، صار عمود النسب الرسمي منزلًا من ناحية البنات كما كان يتنزّل من ناحية البنين، فصار ابن البنت ابنًا للإنسان كبنوّة ابن الابن، وهكذا ما نزل، وكذا صار بنت الابن وبنت البنت بنتَين للإنسان على حدٍّ سواء، وعلى ذلك جرت الأحكام في المناكح والمواريث، وقد عرفت فيما تقدّم أنّ آية التحريم: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُمۡ وَعَمَّٰتُكُمۡ وَخَٰلَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُ ٱلۡأَخِ وَبَنَاتُ ٱلۡأُخۡتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ

(١) المصدر نفسه، المجلّد ٢، الصفحة ٣٢٤.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ١، الصفحة ١٣.

ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمۡ تَكُونُواْ دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾[1] الآية دالّة على ذلك:

«وقد قصر السلف من باحثينا في هذه المسألة وأشباهها، وهي مسألة اجتماعية وحقوقية فحسبوها مسألةً لغويةً يُستراح فيها إلى قضاء اللغة فاشتدّ النزاع بينهم فيما وضع له لفظ الابن مثلًا فمن معمم ومن مخصص وكل ذلك من الخطأ»[2].

فاللغة أمرٌ متحرّك سيّالٌ لا يخضع لعنصر واحد، فقد تكون نتيجة بنية ذهنية حضارية، وقد تتداخل معها عناصر بلاغية، «وربما ذكروا لليد معاني مختلفةً في اللغة غير الجارحة كالقدرة والقوة والنعمة والملك وغير ذلك، لكنّ الحق أنّ اللفظة موضوعة في الأصل للجارحة، وإنما استعملت في غيرها من المعاني على نحو الاستعارة لكونها من الشؤون المنتسبة إلى الجارحة نوعًا من الانتساب كانتساب الإنفاق والجود إلى اليد من حيث بسطها، وانتساب الملك إليها من حيث التصرف والوضع والرفع وغير ذلك»[3].

فلا يمكن رؤية اللغة باعتبارها فضاءً كلّيًا دون فهم الواقع والأمور المحيطة به، وخير دليل على ذلك النبي إبراهيم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ وآزر:

«قد تحصّل أنّ آزر الذي تذكره الآية ليس أبًا لإبراهيم حقيقةً، وإنّما كان معنونًا ببعض الأوصاف والعناوين التي تصحح إطلاق الأب عليه، وأن يخاطبه إبراهيم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ بيا أبت، واللغة تسوّغ إطلاق الأب على الجد والعم وزوج أم الإنسان بعد أبيه وكلّ من يتولى أمور الشخص وكلّ كبير مطاع، وليس هذا التوسع من خصائص اللغة العربية بل يشاركها فيه وفي أمثاله سائر اللغات كالتوسع في إطلاق الأم والعم والأخ والأخت والرأس والعين والفم واليد والعضد والإصبع وغير ذلك مما يهدى إليه ذوق التلطف والتفنن في التفهيم والتفهم»[4].

فاللغة واسطة وظيفية تُستخدم بحسب المقصد والعرف، بالتالي لا يمكن أن تُجمّد في قوالب صورية أو اشتقاقية، ولعلّ هذا ما أدّى إلى أخطاء كبيرة كان لها أثرها الديني والاجتماعي

(١) سورة النساء، الآية ٢٣.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ٤، الصفحة ٣١٨.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد ٤، الصفحة ٣٤.

(٤) المصدر نفسه، المجلّد ٧، الصفحة ٢٧٠.

العميق، وأظهرت إعمالًا تأويليًا بالنصّ يتوافق مع مصالح البعض الخاصة. ففي الكثير من الأحيان لا يمكن مقاربة المسائل لفظيًا، وهذا ما يعيدنا إلى مسألة النسب من الأم، فاللذين أنكروا توريثها تناسوا قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»[1]، مما أدّى إلى تساهلهم «في الحقائق الدينية [التي] أنستهم هذه الحقيقة ولم يبق منها إلا بعض آثارها كالوراثة والحرمة»[2].

استنتاج

كما نلاحظ من خلال التعريفات التي يُقدّمها العلّامة الطباطبائي، نحن أمام نظرية متكاملة في طبيعة اللغة، تتواصل مع النظريات اللسانية الحديثة، التي تكلّم بها فردناند دو سوسير Ferdinand de Saussure[3]، فالعلّامة يوافقه أحيانًا، من ناحية اعتبار اللغة نظامًا من العلامات تعبّر عن الأفكار، وهي ذات منشأ اجتماعي بمقتضى الحاجات الإنسانية، وهي نتجت عن المواضعة والاتفاق في بدايتها، وفي هذا المجال يقول «دو سوسير»: «لا يوجد علاقة جوهرية بين الألفاظ، فإذا أخذنا مثلًا فكرة «الأخت soeur» والحروف المكوّنة لكلمة «soeur» الفرنسية، لا نرى أي مناسبة بينهما، وكان من الممكن أن يُمثل أو يُرمز إليها بحروف أخرى»[4].

والمميّز اشتراك العلّامة مع دو سوسير بعنصر يعتبر فتحًا في مجال اللسانيات، وهو يتمثّل بقولهما بأنّ العلامة اللغوية (اللفظ ومعناه) تتشكّل من عنصرَين: «الصورة الصوتية sound pattern» و«الصورة الذهنية concept»، وبذلك وصلا إلى سيكولوجية المعنى أو البعد النفسي الخاص للغة، ودو سوسير يتكلّم بلغة شبيهة بلغة العلّامة حين يقول: «العلامة اللغوية ليست علاقة وصل بين الاسم والشيء، إنّما هي بين الصورة الصوتية و«الصورة الذهنية»[5]، وهذا التمييز هو تمييز إجرائي ناتج عن رؤيتهما للواقع، فكلاهما ينظر إلى اللغة بوجهها الاجتماعي والتواصلي.

ونظرة متأنّية لما أوردناه، تُظهر أنّ العلّامة الطباطبائي كان يحفر في اللغة، وهو وإن توافق مع

(١) هذا الحديث ورد في كتب المسلمين على اختلاف مذاهبهم منها الكافي وصحيح البخاري ومسند أحمد.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلّد ٧، الصفحة ٢٧٣.

(٣) هو عالم اللغة السويسري (١٨٥٧ ـ ١٩١٣) الذي يعتبر مؤسّسًا لعلم اللغويّات أو اللسانيات الحديثة linguistics.

(٤) F. de Saussure, *Course in General Linguistics*, Translated by Roy Harris (London: Duckworth, 1998), p. 68.

(٥) Ibid.

دو سوسير، إلّا أنّ المميّز عنده، أنّه أقام مبناه على البعد الفلسفي القائل بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، ويتضح هذا في كيفية تفاعل العقل مع الموجودات عندما يواجهها، فيقوم بتحليلها إلى ماهية ووجود، ويلحظ بينهما نسبة واتّصاف، فعندما يرى الكائن أمرًا خارجيًّا كالكتاب يحلّله إلى مفهومَين:

١. مفهوم «كتاب».

٢. ومفهوم «موجود».

فالوجود هو صاحب الأثر، أمّا الماهية «الكتاب» فهو مفهوم اعتباري لا وجود خارجي له. كما نلحظ أثر الحركة الجوهرية، ولذلك ذهب للربط بين الكلام ومقاصده فاعتبر الأصل في الغاية والمقصد وليس في كيفية تشكّل اللفظ. لأنّ الأخير وإن استقر من الناحية الشكلية إلّا أنّه بمصداقه الخارجي خاضع للموجود وكيفية تكامله.

ثانيًا: اللسان والقول والكلام

اللغة، كما تمّ الإشارة إليها سابقًا، علامة، فهي ليست عقلًا، كما أنّها بذاتها غير كافية لتصل إلى الآخرين، لذلك كان اللسان والقول والكلام. وعلى الرغم من اشتراك هذه الألفاظ الثلاث بطبيعتها التعبيرية المفصحة عن ما في الإنسان، إلّا أنّ هناك فروقات بينها، تجعل كلّ واحدة لها وظيفتها الخاصة، لذلك سنتطرق في هذه المرحلة للحديث عن هذه الألفاظ وكيفية معالجتها عند العلّامة.

أ. اللسان:

يرتبط اللسان بالخاص من الإنسان بحدود مجتمع وبيئة متميّزة، فهو اللغة بحكم الممارسة اليومية، فاللسان وسيلة لإيصال اللفظ إلى الآخرين ومحاورتهم لاشتراك المُلقي والمتلقّي بنفس العلامة الدالّة، فهو يحتوي المفاهيم الكلّية والعرفية التي يتعارف عليها القوم، دون المقاصد وتشخيصها، التي يحتاج إلى أمر آخر يتمثّل بالتدبر[1]، وهذا اللفظ ورد في القرآن، وعُبِّر من خلاله عن الجانب العملي للغة، أي في مدارج الدعوة الدينية. فعندما أرسل الله عزّ وجلّ

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلّد ١١، الصفحة ٢٧.

الأنبياء، جعلهم ينطقون بلسان القوم الذين يعيشون بينهم، ممّا يعني استخدام اللسان المتعارف عليه بينهم، فالله عزّ وجلّ:

«أرسلهم باللسان العادي الذي كانوا يكلمون به قومهم ويحاورونهم به ليبينوا لهم مقاصد الوحي فليس لهم إلا البيان وأما ما وراء ذلك من الهداية والإضلال فإلى الله سبحانه لا يشاركه في ذلك رسول ولا غيره»[1].

وعلى هذا يمكن اعتبار قوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[2]، المراد منه: «إرساله بلسان القوم الذين كان يعيش فيهم ويخالطهم ويعاشرهم وليس المراد به الإرسال بلسان القوم الذين هو منهم نسبًا»[3].

فاللسان وسيلة تواصل، وهو عندما يستخدم في السياق الديني، يُقصد منه تيسير أمر الدعوة بمقتضى الفهم الإنساني، قال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾[4]، «[و]التيسير وهو التسهيل يُنبِئ عن حال سابقة، ما كان يسهل معها تلاوته ولا فهمه. وقد أنبأ سبحانه عن مثل هذه الحالة لكتابه في قوله: ﴿وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ٢ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٣ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[5]، فأخبر أنه لو أبقاه على ما كان عليه عنده ـ وهو الآن كذلك ـ من غير أن يجعله عربيًّا مقروءًا لم يرجُ أن يعقله الناس وكان كما كان عليًّا حكيمًا أي آبيًا متعصيًّا أن يرقى إليه أفهامهم وينفذ فيه عقولهم»[6].

فالله عزّ وجلّ أنزل القرآن باللسان العربي لكي ينقل إلى الناس الرسالة الإلهية، ممّا يساهم بسهولة التبشير والإنذار.

وإذا ألقينا نظرةً فاحصةً، نستطيع أن نتلمّس هذا الجانب في الدعوة الإسلامية المباركة، فالنبي الأكرم تكلّم بلغة قومه وأبلغهم بمحتوى الوحي لحكمة إلهية تتمثّل بضرورة إيصال المحتوى، وليس لأمر زائد عن ذلك، والآيات التي تدلّ على ارتباط الدعوة والإنذار بالعرب لا تحتوي على أزيد من كونهم بعض من تعلّقت بهم الدعوة؛ «والإنذار وكذا الآيات النازلة في

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١٢، الصفحة ١٥.
(٢) سورة الشعراء، الآية ١٩٥.
(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ١٢، الصفحة ١٥.
(٤) سورة مريم، الآية ٩٧.
(٥) سورة الزخرف، الآيات: من ٢ إلى ٤.
(٦) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ١٤، الصفحة ١١٥.

التحدي بالقرآن لو كان فيها ما ينحصر تحديه بالبلاغة فحسب إنما هي لكون البلاغة إحدى جهات التحدي بالإعجاز ولا دليل في ذلك على كون الأمة العربية هي المقصودة بالدعوة فقط»[1].

وإن كان من تفاضل ما، فهو يتجلّى في الثوب الذي جرى فيه الوحي أو اللباس؛ «نعم اللسان مقصود بالاستقلال للبيان كما مرّ من قوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾[2] وقوله: ﴿نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ بِمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ﴾[3] وقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ * نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ * عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾[4] فاللسان العربي هو المظهر للمعاني، والمقاصد الذهنية أتمّ إظهارًا ولذلك اختاره الله سبحانه لكتابه العزيز من بين الألسن»[5].

هكذا، نصل إلى القول، إنّ اللسان هو مظهر الألفاظ المحتوية للمعاني الذهنية ببيئة خاصة، ويلاحظ هذا البعد في الحديث المنقول في **الميزان** عن الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم، والذي قال:

«إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم، لمّا أُسري به إلى السماء انتهى به جبرائيل إلى نهر يُقالُ له النور وهو قوله عزّ وجلّ: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[6] فلمّا انتهى به إلى ذلك قال له جبرائيل: يا محمّد اعبر على بركة الله فقد نوّر الله لك بصرك ومرّ لك أمامك فأنّ هذا نهر لم يعبره أحد لا ملك مقرّب ولا نبي مرسل غير أنّ لي في كلّ يوم اغتماسةً فيه ثم أخرج منه فأنفض أجنحتي فليس من قطرة تقطر من أجنحتي إلا خلق الله تبارك وتعالى منها ملكًا مقربًا له عشرون ألف وجه وأربعون ألف لسان، كلّ لسان يلفظ بلغة لا يفقهها اللسان الآخر»[7].

فاللسان بهذا المعنى نطق مخصوص بقوم، يفترق فيه قوم عن قوم آخرين، وهو يستخدم من قبل الإنسان لإيصال مراده إلى الآخرين، وهو: «يدور كيفما أدير صدقًا أو كذبًا، جدًا أو هزلًا، حقيقةً أو مجازًا»[8]، ولكن بمقتضى الأعراف السائدة بينهم.

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد ٤، الصفحة ١٦٥.
(٢) سورة إبراهيم، الآية ٤.
(٣) سورة يوسف، الآية ٣.
(٤) سورة الشعراء، الآيات ١٩٢ إلى ١٩٥.
(٥) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ٤، الصفحة ١٦٥.
(٦) سورة الأنعام، الآية ١.
(٧) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ١٣، الصفحة ١٧.
(٨) المصدر نفسه، المجلّد ٢، الصفحة ٣٣.

ب . القول:

وهو متحيّز يدلّ على الفعل، ويقع في الإطار الإنجازي، وفي الاستخدام القرآني يعمُّ الإنسان وغيره، فقال تعالى في مورد الإنسان: ﴿فَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَـٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ﴾[1]، وقال تعالى في مورد الملائكة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2]، وقال أيضًا: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى خَـٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾[3]، وقال في مورد إبليس: ﴿قَالَ يَـٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾[4]، وقال تعالى في غير مورد أولي العقل: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾[6]، وقال تعالى: ﴿وَقِيلَ يَـٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَـٰسَمَآءُ أَقْلِعِى﴾[7]، ويجمع الجميع على كثرة مواردها وتشتتها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[8]، وقوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[9].

فالقول أمرٌ عام، يُفصح من خلاله الإنسان عن مراده، فهو تمام القائل به لأنّه يترافق مع بعد إرادي، يعكس الجانب الإلقائي التفهيمي، فمن خلاله يتمّ توجيه ما يريد المتكلّم إعلامه للمخاطب بما عنده كما في الأخبار. فالقول سُمّي قولًا لأنّه غاية الخبر والنبأ، والأمر والنهي، وإطلاق القول والكلمة على مثل ذلك شائع في الاستعمال إذا اشتمل على ما يؤدّيه القول والكلمة، تقول: لأفعلن كذا وكذا، لقول قلته وكلمة قدّمتها.

وبهذا المعنى يصبح القول مُعبّرًا عن أمر خارجي يرتبط بالفعل وعلاقته بمصدره، بحيث إذا تمّ ترديده نُسب إلى صاحبه. وعند التمعّن في الآيات المباركة، يلاحظ اقتران فعل «قال» في الكثير من الآيات المباركة بالـ«كن» الواحدة، ووصفت كلمات الله عزّ وجلّ بأنّها أقوال، يقول العلّامة: «جميع ما نسب إليه تعالى من الكلمة في القرآن أريد بها القول كقوله تعالى: ﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَـٰتِ ٱللَّهِ﴾[10]،

---

(١) سورة طه، الآية ١١٧.
(٢) سورة البقرة، الآية ٣٠.
(٣) سورة ص، الآية ٧١.
(٤) سورة ص، الآية ٧٥.
(٥) سورة فصّلت، الآية ١١.
(٦) سورة الأنبياء، الآية ٦٩.
(٧) سورة هود، الآية ٤٤.
(٨) سورة يس، الآية ٨٢.
(٩) سورة مريم، الآية ٣٥.
(١٠) سورة الأنعام، الآية ٣٤.

وقوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾[1]، وقوله: ﴿يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾[2] [...] وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[3]، فهذه ونظائرها أريد بها القول بعناية أنّ القول توجيه ما يريد المتكلّم إعلامه المخاطب ما عنده كما في الإخبار، أو لغرض تحميله عليه كما في الإنشاء، ولذلك ربما تتصف في كلامه تعالى بالتمام كقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[5] كأنّ الكلمة إذا صدرت عن قائلها فهي ناقصة بعد، لم تتم، حتى تلبس لباس العمل وتعود صدقًا[6].

ج. الكلام:

يعتبر الكلام: «نقل الإنسان المتكلم ما في ذهنه من المعنى بواسطة أصوات مؤلفة موضوعة لمعنًى، فإذا قرع سمع المخاطب أو السامع نقل المعنى الموضوع له الذي في ذهن المتكلم إلى ذهن المخاطب أو السامع، فحصل بذلك الغرض منه وهو التفهيم والتفهم، قالوا: وحقيقة الكلام متقومة بما يدلّ على معنًى خفي مضمر، وأما بقية الخصوصيات ككونه بالصوت الحادث في صدر الإنسان ومروره من طريق الحنجرة واعتماده على مقاطع الفم وكونه بحيث يقبل أن يقع مسموعًا لا أزيد عددًا أو أقل مما ركبت عليه أسماعنا فهذه خصوصيات تابعة للمصاديق وليست بدخيلة في حقيقة المعنى الذي يتقوم بها الكلام»[7].

فالكلام علامة منظّمة، يقصد منها إيصال رسالة محدّدة، وقد يكون ذلك بين البشر من خلال الكلام اللفظي أو الكلام الإشاري، والعمل في هذا البحث سيتركّز على النوع الأوّل.

فالكلام بالنسبة إلى الإنسان هو اصطلاح وتعهد عبر تخصيص صوت من الأصوات لمعنًى من المعاني لينتقل ذهن السامع إلى ذلك المعنى، نتوسّل هذا الأمر من خلال إيجاد تموّج خاص في الهواء يبدأ مِن المتكلّم وينتهي إلى السامع، ولكن هذا لا يعني وجودًا واقعيًّا خارجيًّا للكلام،

(١) سورة يونس، الآية ٦٤.
(٢) سورة الأنفال، الآية ٧.
(٣) سورة النحل، الآية ٤٠.
(٤) سورة الأنعام، الآية ١١٥.
(٥) سورة الأعراف، الآية ١٣٧.
(٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلّد١، الصفحة ٢٧٢.
(٧) المصدر نفسه، المجلّد٢، الصفحة ٣١٨.

فالكلام بذاته لا يدلّ إلّا على حدوث هذه التموّجات الصوتية التي أدّت إلى إنتاج الصوت.

وهذا ما يطرح مشكلةً في غاية الأهمّية، فهل بإمكاننا اعتبار كلّ تلفّظ وإحداث صوتٍ كلام، وكيف يمكن أن ننسب الكلام؟ مثال على ذلك:

«إذا سمعنا كلامًا من متكلم كشعر من شاعر لم نلبث دون أن ننسبه إليه، ثم إذا كرره وتكلّم بمثله ثانيًا، لم نرتب في أنّه هو كلامه الأول بعينه أعاده ثانيًا، ثم إذا نقل ناقل عنه ذلك حكمنا بأنّه كلام ذلك القائل الأول بعينه، ثم كلما تكرر النقل كان المنقول من الكلام هو بعينه الكلام الأول الصادر من المتكلم الأول وإن تكرر إلى ما لا نهاية له. هذا بالبناء على ما يقضي به الفهم العرفي، لكنّا إذا أمعنا في ذلك قليل إمعان وجدنا حقيقة الأمر على خلاف ذلك فقول القائل: جاءني زيد مثلًا ليس كلامًا واحدًا لأنّ فيه الجيم أو الألف أو الهمزة فإنّ كل واحدة منها فرد من أفراد الصوت المتكون من اعتماد نفس المتكلم على مخرج من مخارج فمه، والمجموع أصوات كثيرة ليست بواحدة البتة إلا بحسب الوضع والاعتبار. ثم إن الذي تكلم به قائل القول الأول ثانيًا، والذي تكلّم به الناقل الذي ينقله عن صاحبه الأول ثالثًا ورابعًا وغير ذلك أفراد أخر من الصوت مماثلة لما في الكلام الأول المفروض من الأصوات المتكونة وليست عينها إلا بحسب الاعتبار وضرب من التوسع.

وليست هذه الأصوات كلامًا إلا من حيث إنها علائم وأمارات بحسب الوضع والاعتبار تدل على معان ذهنية، ولا واحدًا إلا باعتبار تعلق غرض واحد به»[1].

وهذا يعني أنّ الكلام أمرٌ وضعيٌ اعتباريٌ لا تحقّق له في الخارج إلّا من ظرف الدعوى والاعتبار، والمتحقّق في الخارج حقيقة الأفراد من الصوت التي جُعلت علائم بالوضع والاعتبار بما أنّها أصوات لا بما أنّها علائم مجعولة، وإنّما ينسب التحقّق إلى الكلام بنوع من العناية.

فالكلام لا يتّصف بشيء من الحدوث والبقاء فإنّ الحدوث وهو مسبوقية الوجود بالعدم الزماني، والبقاء وهو كون الشيء موجودًا في الآن بعد الآن على نعت الاتصال من شؤون الحقائق الخارجية، ولا تحقّق للأمور الاعتبارية في الخارج. وكذا لا يتصف الكلام بالقدم وهو عدم كون وجود الشيء مسبوقًا بعدم زماني لأنّ القِدم أيضًا كالحدوث في كونه من شؤون الحقائق الخارجية دون الأمور الاعتبارية. على أنّ في اتصاف الكلام بالقدم إشكالًا آخر بحياله،

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلّد ١٤، الصفحة ٢٤٨.

وهو أنّ الكلام هو المؤلّف من حروف مترتّبة متدرّجة، بعضها قبل وبعضها بعد، ولا يتصور في القِدم تقدّم وتأخّر وإلّا كان المتأخّر حادثًا وهو قديم هذا خلف، فالكلام ـ بمعنى الحروف المؤلّفة الدالة على معنًى تام بالوضع ـ لا يتصور فيه قِدم مع كونه محالًا في نفس الأمر.

وبهذا المعنى، يصبح الكلام فعلًا للمتكلّم، لا يُنظر إليه بذاته، إنّما يتمّ التعاطي معه من جهة غرضه، وهو الكشف عن المعاني المكنونة في الضمير فيعود بذلك أمرًا حقيقيًّا بعد ما كان اعتباريًّا، وهذا أمر جار في جلّ الاعتباريات أو كلّها، وقد استعمله القرآن في معان كثيرة كالسجود والقنوت والطوع والكره والملك والعرش والكرسي والكتاب وغير ذلك. فحقيقة: «الكلام هو ما يكشف به عن مكنونات الضمير فكلّ معلول كلام لعلته لكشفه بوجوده عن كمالها المكنون في ذاتها، وأدق من ذلك أن صفات الشيء الذاتية كلام له يكشف به عن مكنون ذاته، وهذا هو الذي يذكر الفلاسفة أن صفاته تعالى الذاتية كالعلم والقدرة والحياة كلام له تعالى، وأيضًا العالم كلامه تعالى. ويبين أن الكلام بناءً على هذا التحليل في قدمه وحدوثه تابع لسنخ وجوده، فالعلم الإلهي كلام قديم بقدم الذات وزيدٌ الحادث، بما هو آية تكشف عن ربه، كلام له حادث، والوحي النازل على النبي بما أنه تفهيم إلهي حادث بحدوث التفهيم وبما أنه في علم الله ـ واعتبر علمه كلامًا له ـ قديم بقدم الذات كعلمه تعالى بجميع الأشياء من حادث وقديم»[1].

استنتاجات

يوصل الكلام إلى وحدة اللغة واختلاف المسارب المعبر من خلالها، وقد نستطيع أن نضيف إلى التقسيم السابق إضافةً تتمثّل بالوحي، ويقول العلّامة موضحًا:

«وأمّا اختصاص بعض الموارد ببعض هذه الألفاظ مع كون المعنى المشترك المذكور موجودًا في الجميع كتسمية بعضها كلامًا وبعضها قولًا وبعضها وحيًا مثلًا لا غير فهو يدور مدار ظهور انطباق العناية اللفظية على المورد، فالقول يُسمّى كلامًا نظرًا إلى السبب الذي يفيد وقوع المعنى في الذهن، ولذلك سُمّي هذا الفعل الإلهي في مورد بيان تفضّل الأنبياء وتشريفهم كلامًا لأنّ العناية هناك إنّما هو بالمخاطبة والتكليم، ويسمّى قولًا بالنظر إلى المعنى المقصود إلقاؤه وتفهميه ولذلك سُمّي هذا الأمر الإلهي في مورد القضاء والقدر والحكم والتشريع ونحو ذلك

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلّد ١٤، الصفحة ٢٤٩.

قولًا كقوله تعالى: ﴿قَالَ فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ * لَأَمْلَأَنَّ﴾[1]، ويُسمّى وحيًا بعناية كونه خفيًا عن غير الأنبياء، ولذلك عبّر في موردهم عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ بالوحي، كقوله: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾[2]»[3].

وهذا التفريق الذي اعتمده العلّامة قد يثير التساؤل، فإذا كانت الألفاظ جميعها تدلّ على مسمّى واحد هو اللغة، فلماذا لجأ إلى مثل هذا الأمر خاصة في إطار التفريق بين الكلام واللغة؟ ولكن هذا الالتباس سرعان ما يتلاشى إذا أدركنا أنّ هدف العلّامة كان منصبًا على الهيكل والبنية، وكيفية القيام بوظيفتها التفسيرية التفهيمية، وليس مهمومًا بشكلها الكلّي الذي يتميّز بالثبات.

والمعالجة التي بناها «العلّامة» تسمح بقيام قراءات جديدة، تجعل الكلام بما هو صور ذهنية منتجة للتفكير وتعبر عن الموجود سابق على اللغة نفسها بما هي هيكل عام يتطور بتطور المنتمين لها، بل إنّ الكلام هو سبب تقدّم اللغة نفسها، وفي هذا المجال نرى العلّامة يُقدِّمُ نظرةً ألسنيةً للّغة، يربط بين النمو اللغوي لدى الفرد والنمو الذهني، فالألفاظ ليست إلّا علامات تعبِّر عن المعاني الكامنة في الذهن، وهي ضرورية للتقدّم العقلي، لأنّها تساهم في تثبيت ما يتوصّل إليه التطور الحضاري للأمم، ولا تتوقّف عنده، وبلغة أخرى:

«إنّ للنشاط اللغوي مظهرَين: الأوّل مادّي يتمثّل في الجهاز التنفسي وأعضاء النطق الأخرى التي يتوسل بها الإنسان لينطق بأصوات اللغة، والثاني: معنوي ـ ذهني ـ يتمثل في العقل الذي يستعمله الإنسان في عملية التفكير والمنطق»[4].

وبهذا لا تعود عملية التكلّم معزولةً عن الإنسان وتفكيره، فالكلام لم يعدّ مجرّد إصدار أصوات في الجسم الإنساني، بل هي دورة فكرية، يقف في الجانب الأوّل منها المُلقي قبل أن يشرع في الكلام، ثمّ أثناء نظم ما يريد قوله، وصولًا إلى ما بعد هذه العملية إذا كانت تحتاج إلى ردّ، وهذه العملية بكلّيتها تفصح عن جانب وجودي تتداخل فيه العوامل العقلية والنفسية، وفي الجانب المقابل المتلقّي المتوجه إليه الكلام، والذي يقوم بعملية فكرية في ذهنه حتى تتحوّل الأصوات إلى دلالات. مما يعني أنّ الكلام عملية منظّمة ومركّبة، تُستخدم فيها الألفاظ لإيصال

---

(١) سورة ص، الآيتان ٨٤ و٨٥.

(٢) سورة النساء، الآية ١٦٣.

(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ١٤، الصفحة ٢٤٩.

(٤) زكي كريم حسام الدين، **أصول تراثية في اللسانيات الحديثة** (القاهرة: دار النهضة المصرية، ٢٠٠١)، الصفحة ٩٩.

ما في الذهن إلى الآخر. وهذه العملية بكلّيتها عملية ذهنية سواء عند المُلقي والمُتلقّي.

وهذا ما يوصل إلى القول إنّ الكلام عند العلّامة عبارة عن عملية تعكس ما يوجد في ذهن المتكلّم وهو يرتبط ببعده الوجودي، لذلك عندما يتلقّاه الإنسان يتعامل معه انطلاقًا من ما هو موجود في ذهنه، ولهذه الفكرة صدًى في اللسانيات المعاصرة، حيث رأى دو سوسير في الأصوات شيئًا بسيطًا، وما هو إلّا أداة للتفكير ولا يوجد لذاته، وقوام الكلام الحقيقي لا يكون إلّا في الصورة الذهنية التي لا يمثّل الصوت سوى علامة، وبعبارة أخرى فإنّ المجموعة من الأصوات المتتالية لا تعتبر ذات قيمة لغوية إلّا حين تكون عمادًا لفكرة من الأفكار. وهذا ما يطرح إشكالية علاقة الكلام بالفكر.

ثالثًا: الكلام والفكر

هذا الجانب لم يغب عن العلماء والمفكّرين القدامى، فكان السبب لكثير من الجدالات التي جرت بينهم، ولعلّ أبرز من شارك في هذا النقاش هم المتكلمون الذين غاصوا فيه انطلاقًا من البعد العقائدي، وظهر ذلك بشكل واضح بين المعتزلة والأشاعرة، والطرف الأخير لم يفرّق بين اللغة والفكر فعدَّهما واحدًا، ذلك أنّ الكلام قائمٌ في النفس، وبمعنًى آخر أنّ العملية اللغوية جزءٌ لا يتجزأ من العملية الفكرية، والعملية اللغوية بجانبها البارز وهو الجانب الصوتي منها ليس سوى إمارة دالّة على البعد الحقيقي للعملية اللغوية الذي يكمن في الجانب الفكري القائم في النفس[1]. والمعتزلة ذهبوا إلى خلاف ذلك لأنّهم كانوا يعتقدون أنّ الكلام كائن حسي مكوّن من الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة المسموعة، فجوهر العملية اللغوية يكمن في البعد الصوتي لها، وأنّ كلّ أنواع الممارسات اللغوية التي لا يظهر فيها الجانب الصوتي من العملية اللغوية كحديث النفس أو التفكير بشكل صامت، ليس في حقيقة أمرها إلّا جزءًا لا يتجزأ من العملية الصوتية، وهذا يعني الفصل بين اللغة والفكر[2]. وعلى الرغم من قول العلّامة بالفارق بين اللغة والكلام، إلّا أنّه بمعالجته اختلف عن ما هو سائد، فاعتبر:

«أنّ الكلام في قدمه وحدوثه تابع لسنخ وجوده، فالعلم الإلهي كلام قديم بقدم الذات وزيد

---

(١) انظر: أبو الحسن الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود (القاهرة: دار الأنصار، الطبعة ١، ١٣٩٧ هـ).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل** (القاهرة: دار الكتب المصرية)، الجزء ٧، الصفحات ١٦ إلى ٢٢.

الحادث بما هو آية تكشف عن ربه كلام له حادث، والوحي النازل على النبي بما أنّه تفهيم إلهي حادث بحدوث التفهيم وبما أنّه في علم الله ـ واعتبر علمه كلامًا له ـ قديم بقدم الذات كعلمه تعالى بجميع الأشياء من حادث وقديم [...] إنّ القرآن إن أريد به هذه الآيات التي نتلوها بما أنّها كلام دال على معان ذهنية نظير سائر الكلام ليس بحسب الحقيقة لا حادثًا ولا قديمًا. نعم هو متصف بالحدوث بحدوث الأصوات التي هي معنوية بعنوان الكلام والقرآن [...] وإن أريد به ما في علم الله من معانيها الحقة كان كعلمه تعالى بكلّ شيء حق قديمًا بقدمه فالقرآن قديم أي علمه تعالى به قديم كما أنّ زيدًا الحادث قديم أي علمه تعالى به. ومن هنا يظهر أنّ البحث عن قدم القرآن وحدوثه بما أنّه كلام الله مما لا جدوى فيه»[1].

فالكلام عند العلّامة يرتبط بالصورة الذهنية الوجودية للإنسان، وهذا لا يعني انفصاله عن الواقع الخارجي الذي يعيش فيه، ولكن هذا الواقع يتمّ التعامل معه باعتباره علامات ومحفّزات تساهم في تطوير الصور الذهنية في الإنسان فيتكامل من خلالها هذا الكائن ويصل إلى كمالاته، وفي هذا المجال فلستعرض قصة ابنَي آدم في قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِۚ قَالَ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ أَعَجَزۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِثۡلَ هَٰذَا ٱلۡغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوۡءَةَ أَخِيۖ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ﴾[2]، فهذه الآية المباركة تُظهر انتفاع الإنسان بالحسّ، وأنّه يحصّل خواص الأشياء من ناحية الحسّ، ثم يتوسّل بالتفكّر فيها إلى أغراضه ومقاصده في الحياة على نحو ما يقضي به البحث العلمي من أنّ علوم الإنسان ومعارفه: «تنتهي إلى الحس خلافًا للقائلين بالتذكّر والعلم الفطري»[3]، فالله يعلّمه من خلال خواص الأشياء:

«فنسبة بعث الغراب لإراءة كيفية المواراة إلى الله سبحانه نسبة تعليم كيفية المواراة إليه تعالى بعينه؛ فالغراب وإن كان لا يشعر بأن الله سبحانه هو الذي بعثه، وكذلك ابن آدم لم يكن يدري أن هناك مدبرًا يدبر أمر تفكيره وتعلمه، وكانت سببية الغراب وبحثه بالنسبة إلى تعلمه بحسب النظر الظاهري سببيةً اتفاقيةً كسائر الأسباب الاتفاقية التي تعلم الإنسان طرق تدبير المعاش والمعاد، لكن الله سبحانه هو الذي خلق الإنسان وساقه إلى كمال العلم لغاية حياته، ونظم الكون نوع نظم يؤديه إلى الاستكمال بالعلم بأنواع من التماس والتصاك تقع بينه وبين أجزاء الكون، فيتعلم بها الإنسان ما يتوسل به إلى أغراضه ومقاصده من الحياة. فالله سبحانه هو

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ١٤، الصفحة ٢٥٠.
(٢) **سورة المائدة**، الآية ٣١.
(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ٥، الصفحة ٣١٤.

الذي يبعث الغراب وغيره إلى عمل يتعلم به الإنسان شيئًا فهو المعلم للإنسان»[1].

فالحس محفّز معرفي يتوسّله للوصول إلى الواقع، وهذا لا يعني حصول العلم لديه بما يحس به أو صوابية إحساسه، لأنّ جميع ما يحصل للإنسان من العلم إنّما هي هداية إلهية وبهداية إلهية، غير أنّها مختلفة بحسب النوع، وتقسّم إلى أصناف ثلاثة:

١. ما كان من خواص الأشياء الخارجية فالطريق الذي يهدي به الله سبحانه الإنسان هو طريق الحس.

٢. ما كان من العلوم الكلّية الفكرية فإنّما هي بإعطاء وتسخير إلهي من غير أن يبطله وجود الحس أو يستغني الإنسان عنها في حال من الأحوال.

٣. وما كان من العلوم العملية المتعلّقة بصلاح الأعمال وفسادها وما هو تقوى أو فجور فإنّما هي بإلهام إلهي بالقذف في القلوب وقرع باب الفطرة.

ويقول العلّامة: «القسم الثالث الذي يرجع بحسب الأصل إلى إلهام إلهي إنما ينجح في عمله ويتم في أثره إذا صلح القسم الثاني ونشأ على صحة واستقامة، كما أنّ العقل أيضًا إنما يستقيم في عمله إذا استقام الإنسان في تقواه ودينه الفطري، قال تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلاَّ مَن يُنِيبُ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلاَّ مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾[5] أي لا يترك مقتضيات الفطرة إلا من فسد عقله فسلك غير سبيله»[6].

فالإنسان يتعدّى المادّة عند العلّامة الطباطبائي، بالتالي الحواس تستطيع أن تقدّم له معطيات ومعلومات يستفيد منها عبر تحويلها إلى صورة ذهنية يتفاعل معها الذهن، ويقول العلّامة:

«البيانات القرآنية تجري في بث المعارف الدينية وتعليم الناس العلم النافع هذا المجرى

(١) المصدر نفسه، المجلّد ٥، الصفحة ٣١٧.
(٢) سورة آل عمران، الآية ٧.
(٣) سورة غافر، الآية ١٣.
(٤) سورة الأنعام، الآية ١١٠.
(٥) سورة البقرة، الآية ١٣٠.
(٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلّد ٥، الصفحة ٣١٧.

[...] فما كان من الجزئيات التي لها خواص تقبل الإحساس فإنّها تصريح فيها إلى الحواس كالآيات المشتملة على قوله: « ألم تر، أفلا يرون، أفرأيتم، أفلا تبصرون» وغير ذلك، وما كان من الكليات العقلية مما يتعلق بالأمور الكلية المادية أو التي هي وراء عالم الشهادة فإنّها تعتبر فيها العقل اعتبارًا جازمًا وإن كانت غائبةً عن الحس، خارجةً عن محيط المادة والماديات، كغالب الآيات الراجعة إلى المبدأ والمعاد المشتملة على أمثال قوله: «لقوم يعقلون، لقوم يتفكرون، لقوم يتذكرون، يفقهون»، وغيرها، وما كان من القضايا العملية التي لها مساس بالخير والشر والنافع والضار في العمل والتقوى والفجور فإنّها تستند فيها إلى الإلهام الإلهي بذكر ما بتذكّره يشعر الانسان بإلهامه الباطني كالآيات المشتملة على مثل قوله: «ذلكم خير لكم، فإنه آثم قلبه، فيهما إثم، والإثم والبغي بغير الحق، إن الله لا يهدى» وغيرها»[1].

مما يوصل للقول إنّ التفكير عملية ذهنية، قد تقوم على عناصر حسية مصدرها الخارج، ترتسم عبر صور ذهنية، يستطيع الإنسان أن يتعامل معها ويحاكمها انطلاقًا من عناصر فطرية موجودة فيه، ولكنّه قد يصل إلى صور ذهنية تتعدّى المادّة تتأتّى من مصدر فطري آخر، «[ف] الإنسان عند التفكير يشاهد خبايا نفسه من غير حاجة إلى أن يخبر نفسه بما يفكر فيه ويكشف عما في ضميره لنفسه بالتكلّم لأنه على شهادة من باطن نفسه لا في غيب، وهو مع ذلك يتصور صورة كلام يدلّ ما يطالعه من المعاني الذهنية، وربما يتكلم بلسانه أيضًا بما يخطره بباله من أجزاء الفكرة والباعث له على ذلك ما اعتاده من التكلم والنطق عندما يلفظ ما في ضميره إلى الغير»[2].

ولأنّ عملية التفكير ذهنية، فهي تتحدّد انطلاقًا من طبيعة ما يفكّر به الإنسان وكيفية حضور الأشياء في ذهنه سواء من مصادر حسية أو غير حسية، ولذلك قد تنحرف الفطرة وتتشوّه وتتلوّن بألوان الوافد إليها، وهذا ما ينعكس أقوالًا وأفعالًا لا تتوافق مع الهدف التكاملي للإنسان، وقد تبقى على نقاوتها وميلها الطبيعي باتجاه الله فتصل إلى الصراط المستقيم، وفي جميع الحالات سيكون لذلك انعكاسات ليس على الحياة الدنية فحسب، بل إلى ما وراء ذلك:

«هؤلاء المشركون والمنافقون لما اعتادوا الكذب في نشأتهم الدنيا، وعاشوا على كذبات الوهم ظهر منهم ذلك يوم يظهر فيه الملكات والعادات النفسانية وإلا فمن المحال أن يوقَف

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلّد ٥، الصفحة ٣١٨.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١١، الصفحة ٣١٣.

الإنسان عند ربه وهو تعالى يعاين باطنه وظاهره وأعماله محضَرةً، وصحيفته منشورةً، والأشهاد قائمةً وجوارحه بما عملت ناطقةً، والأسباب ومنها الكذب ساقطةً هالكةً، وقد انقلب سره علانيةً؛ ثم يكذب رجاء أن يغرّ الله سبحانه وتعالى فيظهر عليه بحجة مدلسة كاذبة، وينجو بذلك»[1].

كما أنّ نمطية التفكير لها علاقة بطريقة فهم النصّ الديني، وقد تؤدّي إلى انحرافه عن أصله وإعمال النظر فيه انطلاقًا من معطيات خاطئة، نتجت عن حضور صور ذهنية لا تلائم بنية النصّ الديني، وهذا ما نجده في القراءات المعاصرة.

رابعًا: القرآن الكريم واللغة والفكر

أوضح البحث في الفقرات السابقة طبيعة اللغة عند العلّامة الطباطبائي، ووصل إلى استنتاج أنّها سيّالة تتطوّر بتطور الكائن الإنساني، وهذا ما يضعنا أمام سؤالٍ مركزي، كيف يمكن لما هو متحوّل أن يعبّر عن ما هو ثابت نهائي لقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ * فِى كِتَـٰبٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً﴾[3]؟ فهذه الآيات ونظائرها تحكي عن اتكاء القرآن في معانيه على حقائق ثابتة غير متغيّرة، بينما رأينا أنّ اللغة موضوعة تتبدّل. يبدأ العلّامة الطباطبائي بتوضيح هذا الأمر، فيعتبر أنّ الآيات القرآنية أُنزِلَت بمقتضى الوجود الإنساني، قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَـٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[4] ومعنى الآية المباركة:

«إنّا جعلنا هذا الكتاب المشتمل على الآيات في مرحلة النزول مُلبسًا بلباس اللفظ العربي محلًّى بحليته ليقع في معرض التعقّل منك ومن قومك أو أمّتك، ولو لم يقلب في وحيه في قالب اللفظ المقروء أو لم يجعله عربيًّا مبينًا لم يعقل قومك ما فيه من أسرار الآيات بل اختصّ فهمه بك لاختصاصك بوحيه وتعليمه»[5].

ومفاد هذا الكلام أنّ القرآن الكريم يحتوي تمام مرادات الله من البشر، وهو يحتوي الثوب المقصود بذاته الذي أراده:

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المعطيات نفسها.

(٢) سورة الواقعة، الآيات: من ٧٧ إلى ٨٠.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٧٧.

(٤) سورة يوسف، الآية ٢.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلّد ١١، الصفحة ٧٧.

«ولو أنّه أوحى إلى النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ بمعناه وكان اللفظ الحاكي له لفظه صلى الله عليه وآله وسلّم كما في الأحاديث القدسية مثلًا، أو ترجم إلى لغة أخرى خفي بعض أسرار آياته البيّنات عن عقول الناس ولم تنله أيدي تعقّلهم وتفهّمهم»[١].

فاللغة المستخدمة في القرآن الكريم مقصودة بذاتها، لذلك يُطلق عليها اسم كلام الله، وهي تنبع من فهم أهل اللسان في مفاهيمها الكلّية التي تعطيها اللغة والعرف، ولكنّها تفترق في مقاصدها وتشخيص المصاديق التي تجرى عليها المفاهيم عبر النظم الذي جعلها وحدةً متكاملةً، لذلك لا يمكن أخذها بحرفيتها اللغوية واللفظية، لأنّها عندما أصبحت موجودةً في القرآن الكريم، أخذت بُعدًا إعجازيًّا تمثّل بالبلاغة التامّة المعتمدة على نوع من العلم المطابق للواقع من جهة مطابقة اللفظ للمعنى، ومن جهة مطابقة المعنى المعقول للخارج الذي يحكيه الصورة الذهنية.

وإن كان النّص القرآني لغةً، ولكنّ هذه اللغة متعالية بتعالي المصدر الذي أنزلها، لتعبّر عن احتياجات الإنسان الواقعية والدائمة، لذلك جاءت مطابقةً للغة الإنسان الموضوعة من حيث الشكل، ولكنّها تتفوق بمقاصدها العالية، يقول العلّامة:

«إسناد وضع اللغة للإنسان لا يقتضي أن لا يوجد تأليف كلامي فوق ما يقدر عليه الإنسان الواضع له، وليس ذلك إلّا كالقول بأنّ القين الصانع للسيوف يجب أن يكون أشجع من يستعملها، وواضع النرد والشطرنج يجب أن يكون أمهر من يلعب بهما، ومخترع العود يجب أن يكون أقوى من يضرب به»[٢].

فلغة القرآن الكريم بمحتواها ومقاصدها بما هي كلام الله عزّ وجلّ مفارقة للغات الأخرى، ويقول العلّامة:

«فكم من هزل بليغ في هزليته لكنّه لا يقاوم الجد، وكم من كلام بليغ مُبنًى على الجهالة لكنّه لا يعارض ولا يسعه أن يعارض الحكمة، والكلام الجامع بين عذوبة اللفظ وجزالة الأسلوب وبلاغة المعنى وحقيقة الواقع هو أرقى الكلام»[٣].

فاللغة هنا التي أخذت شكل الكلام، تعبّر بالحقيقة عن علم الله عزّ وجلّ، فهي لغة تامّة

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ١١، الصفحتان ٧٧ و٧٨.
(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١، الصفحة ٧٤.
(٣) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

بتمامية مصدرها وتعبيرها وإشكالية فهم النّص إنسانية محضة، تعود إلى ثلاثة أمور: أوّلها راجع إلى وضع الإنسان بقريحته الاجتماعية، والثاني والثالث راجعان إلى نوع من لطف القوّة المدركة، ومن البيّن أنّ إدراك القوى المدركة منّا محدودة مقدّرة لا نقدر على الإحاطة بتفاصيل الحوادث الخارجية والأمور الواقعية بجميع روابطها، فلسنا على أمن من الخطأ قط في وقت من الأوقات، ومع ذلك فالاستكمال التدريجي الذي لوجودنا أيضًا يوجب الاختلاف التدريجي في معلوماتنا أخذًا من النقص إلى الكمال[1].

فالقرآن الكريم منسجمٌ مؤتلفٌ فيما بين أجزائه، يجرّ بعضه إلى بعض، وينتج بعضه بعضًا، كما يشهد بعضه على بعض، ويحكي بعضه بعضًا. فكلّ آية من آياته لا تكاد تصمت عن الدلالة ولا تعقم عن الإنتاج، كلّما ضُمّت آية إلى آية مناسبة أنتجت حقيقةً من أبكار الحقائق ثمّ الآية الثالثة تُصدِّقها وتشهد بها، هذا شأنه وخاصّته. وحتّى الاختلاف لم يولّده اختلاف النظر في مفهوم (مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب اللغة والعرف العربي) الكلمات أو الآيات، فإنّما هو كلام عربي مبين لا يتوقّف في فهمه عربي ولا غيره ممن هو عارف باللغة وأساليب الكلام العربي. وليس بين آيات القرآن آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها بحيث يتحيّر الذهن في فهم معناها، حتّى الآيات المعدودة من متشابه القرآن كالآيات المنسوخة وغيرها، في غاية الوضوح من جهة المفهوم، وإنّما التشابه في المراد منها وهو ظاهر؛ أي الاختلاف في المصداق الذي تنطبق عليه المفاهيم اللفظية من مفردها ومركّبها، وفي المدلول التصوري والتصديقي[2].

فالمصداق أو المدلول تعترضه مشكلة أساسية أثناء التعاطي مع النصّ، فوجود الإنسان في العالم الطبيعي والحياة الدنيا، أوجبت عليه استحضار العرف والعادة عند تناوله للمفاهيم القرآنية، فإذا سمع ألفاظ الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والرضى والغضب والخلق والأمر كان السابق إلى ذهنه منها الوجودات المادّية المفاهيمية. وكذلك إذا سمع ألفاظ السماء والأرض واللوح والقلم والعرش والكرسي والملك وأجنحته والشيطان، كان المتبادر إلى فهمه مصاديقها الطبيعية. وإذا سمع: إنّ الله خلق العالم وفعل كذا وعلم كذا وأراد أو يريد أو شاء أو يشاء كذا قيّدنا الفعل بالزمان حملًا على المعهود عندنا[3].

وهذه الأدلّة والدلالات التي تقوم على الحسّ تُشكِّل عائقًا للفهم في بعض الأحيان، بل

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلّد ١، الصفحة ٧٣.
(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١، الصفحة ٤٩.
(٣) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

تمنع الإنسان من وصوله إلى المعنى الحقيقي الواقعي، فالبيانات اللفظية القرآنية أمثال للمعارف الحقّة والعلم الحقيقي، بالتالي لا يجوز تجميده في قوالب حسّية: «لأنّ الأفهام في تلقّيها المعارف المرادة منها، إن جمدت في مرتبة الحس والمحسوس انقلبت الأمثال بالنسبة إليها حقائق ممثّلةً وفيه بطلان الحقائق وفوت المرادات والمقاصد»[1]. ولعلّ أوضح مثال عليها هو الاتجاهات الفكرية المعاصرة التي رامت بناء المعارف الإلهية والحقائق الدينية على ما وصفته العلوم الطبيعية من أصالة المادّة المتحوّلة المتكاملة، فقد رأوا أنّ الإدراكات الإنسانية خواص مادّية مترشّحة من الدماغ، وأنّ الغايات الوجودية وجميع الكمالات الحقيقية استكمالات فردية أو اجتماعية مادّية:

«فذكروا أنّ النبوّة نوع من نبوغ فكري وصفاء ذهني يستحضر به الإنسان المسمى نبيًّا كمال قومه الاجتماعي، ويريد به أن يخلصهم من ورطة الوحشية والبربرية إلى ساحة الحضارة والمدنية، فيستحضر ما ورثه من العقائد والآراء ويطبقها على مقتضيات عصره ومحيط حياته، فيقنّن لهم أصولًا اجتماعيةً وكليات عمليةً يستصلح بها أفعالهم الحيوية، ثم يتمم ذلك بأحكام وأمور عبادية، ليستحفظ بها خواصهم الروحية لافتقار الجامعة الصالحة والمدنية الفاضلة»[2].

وفي هذا الكلام إضاعة للوحي والدين، وتحويلًا له إلى مجرّد ظاهرة تاريخية، وهو ما يؤدّي إلى إضاعة المعنى، لأنّه بأصله يقوم على خطأين هما:

أ. **خطأ في تعريف العلم**: فالكلام الذي أوردناه يُبنى على أرضية كون العلم مادّيًا غير مجرّد في وجوده، وليس ذلك بيّنًا ولا مبينًا بل الحقّ أنّ العلم ليس بمادّي البتة، وذلك لعدم انطباق صفات المادّة وخواصها عليه. فالمادّيات تقبل الانقسام بينما العلم على خلاف ذلك، كما أنّ المادّيّات مكانية وزمانية، والعلم لا يقبل ذلك، والمادّيّات بأجمعها تحت سيطرة الحركة العمومية وهي قابلة للتغيير، والعلم على خلاف هذا الأمر، فلو كان العلم ممّا يتغيّر بحسب ذاته كالمادّيّات لم يمكن تعقّل شيء واحد ولا حادثة واحدة في وقتَين مختلفَين معًا.

ب. **خطأ في فهم النّصّ الديني ومقاصده**: فالنّصّ الديني له مراتب متعدّدة بعناية المقصد، فهو يتوجّه باتجاه الإنسان ويسمّى كلامًا نظرًا إلى السبب الذي يفيد وقوع المعنى في الذهن، وقولًا بالنظر إلى المعنى المقصود إلقائه وتفهيمه، ووحيًا بعناية كونه خفيًّا عن غير الأنبياء[3]،

(١) المصدر نفسه، المجلّد ٣، الصفحة ٦٢.
(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١، الصفحة ٨٩.
(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ٢، الصفحة ٣١٩.

بالتالي فالنّصّ الديني وإن أخذ ثوب اللغة إلّا أنّ مقاصده لا تحدّ بحدود اللفظ، بل هو يستمرّ بالتوسّع الدلالي بتوسّع التجربة الإنسانية:

«فالمعارف الحقّة من حيث كونها واردةً في ظرف اللفظ والدلالة فإنّها بورودها أودية الدلالات اللفظية تتقدر بأقدارها تتشكل بأشكال المرادات الكلامية بعد إطلاقها، وهذه أقوال ثابتة من حيث مراد المتكلّم بكلامه إلّا أنها مع ذلك أمثال يمثل بها أصل المعنى المطلق غير المتقدر، ثم إنها بمرورها في الأذهان المختلفة تحمل معاني غير مقصودة كالزبد في السيل لأنّ الأذهان من جهة ما تخزنه من المرتكزات والمألوفات تتصرف في المعاني الملقاة إليها، وجلّ هذا التصرف إنّما هو في المعاني غير المألوفة كالمعارف الأصلية ومصالح الأحكام وملاكاتها، وأما الأحكام والقوانين فلا تصرف فيها مع قطع النظر عن ملاكاتها فإنها مألوفة»[1].

فالخطأ الذي وقع به هؤلاء، يتمثّل باعتبار النّص الديني مماثلًا للأثر الأدبي، الذي تُصاغُ فيه الألفاظ انطلاقًا من حضور المُتكلّم أو المُلقي، مما يجعل العبارة قاصرةً على حركة عقل الخاصّة به وظروف واقعه الحسّي، هذا الذهن الذي قد يكون أدخل من العالم الحسي معطيات خاطئة، أو أدوات معرفية لا تتوافق مع النص، فيصل نتيجة هذا الأمر إلى ما يخالف مقاصد النصّ، بينما النّصّ الديني عبارة عن العلم الإلهي الذي ورد بلغة خفية على غير الأنبياء، ولذلك سُمّي وحيًا، وهذا ما يجعل البيانات اللفظية القرآنية أمثالًا للمعارف الحقّة الإلهية، التي تتفاوت الأفهام فيها بحسب مراتب الكمال التي يصل إليها الإنسان، وإن كانت بعض الألفاظ تُفهم بألفاظها ودلالاتها إلّا أنّ المعارف الأصلية تتكامل وتتوسع.

نستنتج من ما سبق أنّ النّصّ القرآني ثابت لا يتغيّر، ولا يمكن إتيان الباطل إليه وصيرورة بعض أجزائه باطلًا، بأن يصير ما فيه من المعارف الحقّة أو بعضها غير حقّة أو ما فيه من الأحكام والشرائع وما يلحقها من الأخلاق أو بعضها لغوًا لا ينبغي العمل به[2].

«فالقرآن الكريم وحدة متكاملة، لا يمكن تجزئتها، وهذا ما يضعنا أمام حقيقة أنّ طريق فهم القرآن الكريم غير مسدود، وأنّ البيان الإلهي والذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي إلى نفسه أي إنّه لا يحتاج في تبيين مقاصده إلى طريق، فكيف يتصور أن يكون الكتاب الذي عرّفه الله تعالى بأنّه هدًى، وأنّه نور، وأنّه تبيان لكلّ شيء مفتقرًا إلى هادٍ غيره ومستنيرًا بنور غيره ومبينًا

(١) المصدر نفسه، المجلّد ٣، الصفحة ٦٣.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١٧، الصفحة ٣٩٨.

بأمر غيره؟ فإن قلت: قد صحّ عن النبي صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ أنّه قال في آخر خطبة خطبها: «إنّي تارك فيكم الثقلَين ـ الثقل الأكبر والثقل الأصغر ـ فأمّا الأكبر فكتاب ربّي، وأمّا الأصغر فعترتي أهل بيتي، فاحفظوني فيهما فلن تضلّوا ما تمسكّتم بهما». رواه الفريقان بطرق متواترة عن جم غفير من أصحاب رسول الله صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ عنه، أنهى علماء الحديث عدّتهم إلى خمس وثلاثين صحابيًّا، وفي بعض الطرق لن يفترقا حتى يردا علي الحوض. والحديث دال على حجية قول أهل البيت عَلَيْهِمُالسَّلَامُ في القرآن ووجوب اتّباع ما ورد عنهم في تفسيره والاقتصار على ذلك وإلّا لزم التفرقة بينهم وبينه. قُلتُ ما ذكرناه في معنى اتّباع بيان النبي صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ آنفًا جارٍ ههنا بعينه، والحديث غير مسوق لإبطال حجية ظاهر القرآن وقصر الحجية على ظاهر بيان أهل البيت عَلَيْهِمُالسَّلَامُ؛ كيف وهو صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ يقول: لن يفترقا، فيجعل الحجية لهما معًا. فللقرآن الدلالة على معانيه والكشف عن المعارف الإلهية ولأهل البيت الدلالة على الطريق وهداية الناس إلى أغراضه ومقاصده.

فالسبيل المتبع فيها هو التدبّر الذي أمر به الله سبحانه، وإرجاع المتشابه إلى المحكم، وعرض الآية على الآية؛ فإنّ القرآن يشهد بعضه على بعض وينطق بعضه ببعض ويصدق بعضه بعضًا ـ كما في الروايات ـ فليس لنا إذا سمعناه تعالى يقول: إنه واحد أحد أو عالم قادر حي مريد سميع بصير أو غير ذلك أن نحملها على ما هو المتبادر عند العرف من المصاديق، بل على ما يفسّرها نفس كلامه تعالى ويكشفه التدبّر البالغ من معانيها»[1].

ويتضح من كلام العلّامة ارتباط الألفاظ القرآنية بالعلاقة الوجودية، فالألفاظ في أبعادها القرآنية تعبّر عن حقائق وجودية، فالقرآن الكريم حقيقة واحدة عالية عند الله، ثمّ أُنزل فتجلّى في مراتب وجودية إلى أن وصل إلى المرتبة اللفظية التي تعتبر مرحلة الظهور لحقيقته العالية، وهو لا يظهر بها إلّا بعد أن يمرّ بدرجات أخرى، وبذلك تتفاوت درجات المعنى ضعفًا وقوة وتقدّمًا وتأخّرًا مع بقاء المعنى الأصل، لذلك إذا أخذنا لفظًا قرآنيًّا نرى مراتبًا للمعنى، لذلك مال البعض مثلًا إلى نفي الحبّ لله عزّ وجلّ على اعتبار أنّ الحب وصف شهواني، يتعلّق بالأجسام والجسمانيات، ولا يتعلّق به سبحانه حقيقةً، وأن معنى ما ورد من الحب له الإطاعة بالائتمار بالأمر والانتهاء عن النهي تجوّزًا كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[2]. والآية حجة عليهم فإنّ قوله تعالى: ﴿أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ يدلّ على أنّ حبه تعالى يقبل الاشتداد، وهو

(١) المصدر نفسه، المجلّد ٣، الصفحة ٨٦.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٣١.

في المؤمنين أشدّ منه في المتخذين لله أندادًا، ولو كان المراد بالحب هو الإطاعة مجازًا كما أشاروا كان المعنى والذين آمنوا أطوع لله ولم يستقم معنى التفضيل لأنّ طاعة غيرهم ليست بطاعة عند الله سبحانه فالمراد بالحب معناه الحقيقي. ويدلّ عليه أيضًا قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ﴾ - إلى قوله - ﴿أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[1]، فإنّه ظاهر في أنّ الحب المتعلق بالله والحب المتعلّق برسوله والحب المتعلّق بالآباء والأبناء والأموال وغيرها جميعًا من سنخ واحد لمكان قوله أحب إليكم، وأفعل التفضيل يقتضي اشتراك المفضّل والمفضّل عليه في أصل المعنى واختلافهما من حيث الزيادة والنقصان[2]. وهذا ما ينطبق أيضًا على الإيمان؛ فإذا كان الإيمان هو العلم بالشيء مع الالتزام به بحيث يترتّب عليه آثاره العملية، وكلّ من العلم والالتزام ممّا يزداد وينقص ويشتد ويضعف كان الإيمان المؤلّف منهما قابلًا للزيادة والنقيصة والشدّة والضعف، فاختلاف المراتب وتفاوت الدرجات من الضروريات التي لا يشكّ فيها قط[3].

فلغة القرآن عند العلّامة الطباطبائي مظهر من مظاهر اللطف الإلهي، قُدِّمت بثوب اللغة الموضوعة، حتى يستطيع الإنسان أن يفهم مرادات الله منها، وهي تعبّر عن الحقيقة التي يجب على الإنسان أن يصل إليها، ولكنّها ليست هدفًا لفظيًا حسّيًا، بل هي وسيلة يستطيع الإنسان من خلالها الوصول إلى كماله، فعندما يتحوّل الكلام الإلهي إلى صورة ذهنية ويتدبّرها الإنسان تصبح علاقة الفهم لا تقوم على مجرّد اللفظ، إنّما تشترك فيها الفطرة بما هي حاكمة ومساعدة للوصل إلى الأصل، وكلّما كانت الفطرة سليمةً كانت النتائج التي تصل إليها أكثر قربًا للمعنى الحقيقي، هكذا تتفاوت معاني النصّ بتفاوت درجات وكمالات المفسّر.

(١) سورة التوبة، الآية ٢٤.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ١، الصفحة ٤٠٥.

(٣) المصدر نفسه، المجلّد ١٨، الصفحة ٢٥٨.

الاستدلال بمنهج التلازم في بناء النسق العقائدي عند العلّامة الطباطبائي

ـ المنهج، المبنى، التطبيق ـ (*)

سمير خير الدين (**)

يُمكن قراءة تجربة العلّامة الطباطبائي التفسيرية بوصفها بناءً دينيًّا منظوميًّا تحتلّ فيه المقولات الإسلامية المختلفة موقعها منه كُلٌّ بحسب ما يُناسب متانة البناء وحُسنَ السبك وانسيابية الانتقال من مقولة إلى أخرى. وما تفسير القرآن بالقرآن إلّا استبطان لهذا الفهم النسقي الذي يسعى فيه الطباطبائي إلى احتواء مكوّنات النصّ الديني واستنطاق دقائقه بحيث لا يحيد منها أي عنصر عن الجادّة التي تمثّل، بحسب العلّامة، الرسالة القرآنية المُثلى. وقد توخّى الطباطبائي لرؤيته تلك مناهج متعدّدة برز من بينها ارتكازه إلى الاستدلال بالتلازم المنطقي للحفاظ على نسقٍ عقائدي منضبط تترتّب فيه الإشكالات الكبرى ولا تتضارب فيما بينها. ويقوم السير التلازمي، بما ينطوي عليه من تكثير للمعارف وتجميع منظومي لشتاتها، على مبادئ تلحظ العلّية والغائية بين اللازم والملزوم. ولذا، يصعب تفكيك ما جمعته صرامة التلازم، ممّا يجعله أوثق في البناء العقدي من ضروب تشاكله أو تتقاطع معه، من قبيل الاقتضاء والتماثل والاندراج، بل وحتّى الاستقراء في ظروف محدّدة. وليس النصّ المقدّس معيارًا أوحدَ في إرساء التلازميّات، إذ لا يُمكن إغفال حضور الإنسان وسيطًا أصيلًا فيها، ولا يُكتفى بالموضوعية المنطقية الصمّاء، وإن كان العقل مذعنًا لها، بل تُستدعى التجربة الإنسانية الحية لاكتشاف الرابطة الواقعية بين طرفَي التلازم؛ بهذا ينقلب الإذعان إيمانًا متبصّرًا، وينفتح كلّ ما كان مستغلقًا في النصّ على إثراء معرفي لا ينضب.

المفردات المفتاحية: الاستدلال بالتلازم؛ السير التلازمي؛ صيغ التلازم؛ المناهج؛ تفسير الميزان.

(*) ملاحظة: هذه الدراسة هي جزء من أربع مسائل ترتبط ببناء النسق العقائدي عند العلّامة الطباطبائي، وهي أولًا: الاستدلال بمنهج التلازم في بناء النسق العقائدي. وهي هذه المقاربة. وثانيًا: الاستدلال بالظهورات في بناء النسق العقائدي. وثالثًا: الاستدلال بالكليّات في بناء النسق العقائدي. ورابعًا: القيمة الإثباتية للاستدلال بالروايات على النسق العقائدي.

(**) باحث في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

أ. التلازم

أ . ١. التلازم خصوصية إنسانية

مسألة الاستدلال كفعل إنساني يمكن عدّها خصوصيةً إنسانيةً مميّزةً لموقعية الإنسان من بين المخلوقات في النظام الوجودي، حيث يتوسل بها العقل الإنساني أو الفهم البشري للنصوص، أو من خلال الحس أو التجربة البشرية، كوسائل إثبات وكشف للحقائق والمعارف المتنوعة، ووفقًا لذلك فإن السير الدلالي في حركة الإثبات هذه تسير بالإنسان من المعرفة إلى المعرفة، أو من المعرفة إلى العقيدة، أو من المعرفة إلى الإيمان، أو من المعرفة إلى القيمة أو منها إلى الشعور، أو منها إلى الفن والجمال وغير ذلك. وهذا يكشف عن أن الإنسان وسيط أصيل في بناء الدليل، وأن عملية إقامة الدليل هي ميزة إنسانية، لا تخصّ قومًا دون قوم أو زمنًا دون زمن.

ويتّخذ الاستدلال عند الإنسان أشكالًا عدّةً، منها الاستدلال بالتلازم، وهذا النحو من الاستدلال هو محلّ البحث في هذه المقاربة، حيث يتناول أمرَين: الأول: يدور حول منهج الاستدلال بالتلازم، والثاني: حول بعض تطبيقات هذا المنهج في بناء الأدلة للنسق العقائدي عند العلّامة الطباطبائي.

أ . ٢. قيمة الاستدلال بالتلازم

تكمن قيمة الاستدلال بالتلازم في بناء الدليل في ثلاثة أمور:

أولًا، منهجيًّا: يعدّ هذا النوع من الاستدلال طريقًا تكثيريًّا للمعارف المتنوّعة من الناحية المنهجية، حيث يقوم على منهج كشف العلاقات في ما بين المسائل، ويمكن عدّه منهجًا مستقلًا ومغايرًا للقياس في سيره الدلالي من العامّ إلى الخاصّ، أو من المساوي إلى المساوي، وكذلك مغايرًا للاستقراء السائر من الخاصّ إلى العامّ، أو التمثيل السائر من الخاصّ إلى الخاصّ.

ويؤيد ذلك أن له حضورًا عريضًا في النصوص القرآنية والروائية إن من حيث الصورة أو من حيث المنهج.

ثانيًا، معرفيًّا: إمكانية بناء المنظومة المعرفية والعقائدية بناءً لمنهج التلازم. وقد قال العلّامة الطباطبائي في سياق تصويره للمعارف القرآنية العامّة:

«القرآن كتاب يداخل جميع الشؤون المرتبطة بالإنسانية من معارف المبدأ والمعاد والخلق

والإيجاد، ثم الفضائل العامة الإنسانية، ثم القوانين الاجتماعية والفردية الحاكمة في النوع حكومةً لا يشذ منها دقيق ولا جليل، ثم القصص والعبر والمواعظ ببيان دعا إلى مثلها أهل الدنيا، وبآيات نازلة نجومًا في مدة تعدل ثلاثًا وعشرين سنةً على اختلاف الأحوال من ليل ونهار، ومن حضر وسفر، ومن حرب وسلم، ومن ضراء وسراء، ومن شدة ورخاء، فلم يختلف حاله في بلاغته الخارقة المعجزة، ولا في معارفه العالية وحكمه السامية، ولا في قوانينه الاجتماعية والفردية، بل ينعطف آخره إلى ما قر عليه أوله، وترجع تفاصيله وفروعه إلى ما ثبت فيه أعراقه وأصوله، **يعود تفاصيل شرائعه وحكمه بالتحليل إلى حاق التوحيد الخالص، وينقلب توحيده الخالص بالتركيب إلى أعيان ما أفاده من التفاصيل**، هذا شأن القرآن»[1].

يؤكّد كلام العلّامة على أن الإسلام نظام مترابط أصولًا وفروعًا، فهو يشبه الشجرة جذرًا وجذعًا وغصنًا وورقًا وثمرًا، غير أن هذا الترابط فيما بين عناصر الإسلام ليس بديهيًّا، بل يحتاج للتحليل والنظر لكشف المتلازمات فيما بينها، بحيث يظهر كيفية رجوعها إلى التوحيد بالتحليل، ثم ردّ التوحيد إليها بالتركيب.

وهنا تبرز قيمة الاستدلال بالتلازم في بناء النسق العقائدي، إذ إن منهج الاستدلال يهدف إلى كشف المتلازمات والمترابطات، وفق قواعد التلازم المنطقي العقلي. وهذا يجري بين القواعد العقلية البديهية اليقينية، وبين الأصول العقائدية، ثم بين هذه الأصول وبين فروعها، ثم الفروع وتلازماتها. وهذا يكشف عن أن الإسلام منظومة مترابطة، في أصولها والفروع، والهدف اكتشاف القدر الممكن لنا من المتلازمات.

وذلك يشمل التلازم في بناء الأصول، التلازم بين المباني العقلية والأصول، فيتم السير الاستدلالي التلازمي من البديهيات إلى النظريات، والتلازم بين الأصول والفروع، والتلازم بين الأصول في ما بينها، فمن ثبوت أصل التوحيد ننتقل لإثبات أصل النبوّة وأصل المعاد والعدالة والإمامة، التلازم بين كل أصل وفروعه.

وبناءً لذلك، لا تقوم العقائد على الاتفاقيّات وإن كانت دائميةً عرفًا، لعدم العلّية بين الطرفَين، وهذا يعني إمكان الانفكاك بينهما، الأمر الذي يجعل تلك المعرفة المستنتجة منها غير يقينية وغير مستقرة.

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن** (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين)، الجزء ٥، الصفحة ١٠٠.

ثالثًا، مصيريًّا: تأسيس معرفة مصيرية على اللوازم. هذه القيمة الثالثة مترتّبة على القيمة الثانية، فالمعرفة المصيرية فرع للمعرفة العقائدية، لكن ليست كل معرفة عقائدية هي معرفة مصيرية، لكن وبما أن الإنسان ـ قرآنيًّا ـ مسؤول عن صحّة عقيدته وعمله، تصبح كل معرفة عقيدية إسلامية فيه معرفةً مصيريةً، ويترتب على ذلك الاهتمام الدقيق بنوعية المعرفة العقائدية التي نحملها، والتأمّل بمدى صحّتها، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[1]، فالآية «تنهى عن اتباع ما لا علم به، وهي لإطلاقها تشمل الاتباع اعتقادًا وعملًا»[2].

أضف إلى لذلك، أن لهذه المعرفة آثارًا عمليةً تصل إلى درجة أنها تلوّن حياة الإنسان بلونها، فمثلًا يقول العلّامة الطباطبائي عندما تناول مسألة الأجل: «ولازم تحتّم إتيان هذا الأجل ـ وهو يوم القيامة ـ أن لا يسامح في أمره ولا يستهان بأمر الإيمان بالله حق الإيمان والصبر عليه عند الفتن والمحن من غير رجوع وارتداد»[3].

فقد انطلق من حتمية إتيان الأجل ـ وهو من الأصول ـ إلى ما يلازمه، واللازم هو أمور كلها مصيرية وعملية، وهي: عدم التسامح في أمر المعاد، وعدم الاستهانه بالإيمان بالله تعالى حقّ الإيمان. والصبر على الإيمان عند الفتن والمحن. والتسامح والاستهانة أمران نفسانيان متعلقان بالمعرفة العقائدية، والصبر سلوك عملي يتطلب جهدًا وتحمّلًا.

أ . ٣. تحليل مسألة التلازم

أصل كلمة التلازم هو فعل «لزم»، «واللام والزاء والميم أصل واحد يدلّ على مصاحبة الشيء بالشيء دائمًا»[4]. وفي السياق نفسه:

«المُلازمة بضمّ الميم وفتح الزاي من لازم، امتناع انفكاك الشيء عن الشيء. واللزوم والتلازم بمعناه. وملازمة الغريم: ملاحقته أينما ذهب. وملازمة الأثر للحكم: عدم انفكاكه عنه، بحيث لو رفع الحكم لرفع الأثر. والتلازم بين حكمَين: عدم انفكاك أحدهما عن الآخر»[5].

(١) سورة الإسراء، الآية ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١٣، الصفحة ٢٠.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ١٠٢.

(٤) أحمد ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ)، الجزء ٥، الصفحة ٢٤٥.

(٥) محمد قلعجي، **معجم لغة الفقهاء** (بيروت: دار النفائس، الطبعة ٢، ١٩٨٨)، الصفحة ٤٥٧.

إن التعبير عن التلازم بامتناع انفكاك الشيء عن الشيء يمكن طرحه بصيغة ضرورة ثبوت شيء لشيء، فيمكن منطقيًّا بناء تركيب عن التلازم على صورة القضية الحملية الحقيقية، مثلًا: المكلف يحجّ. وهذا يعني أن ثبوت عنوان الحج ملازم لثبوت عنوان التكليف. ولو قيل: الإنسان يفكّر. فعنوان التفكير ثابت ما ثبتت ذات الإنسانية، فالتفكير ملازم للإنسانية. وفي مثال: الماء يروي من العطش، فإن الإرواء لازم للماء.

ويمكن التعبير عن المتلازمات بصورة القضية الشرطية المتصلة أو المنفصلة، بل ويندرج في ذلك أمثلة الحملية الحقيقية، بلحاظ إمكانية تحويل الحملية الحقيقية إلى شرطية أو منفصلة فمثلًا: المكلف يحج بشروط تصبح: كلما صدق التكليف فقد صدق وجوب الحج بشروط؛ وهكذا. بل يمكن القول بأن القضايا الدينية العامّة التي لا تلحظ الموضوعات الخارجية هي مندرجة تحت القضايا الحقيقية أو الشرطية، سواء كانت فقهيةً كقولنا: غسل الجنابة واجب، فالوجوب ملازم للغسل، أم عقائديةً كقولنا: النبي معصوم، فالعصمة ملازمة للنبوّة، أم أخلاقيةً كقولنا: الفضيلة حسنة ذاتًا، فالحسن ملازم لا ينفكّ. أو الرذيلة قبيحة فالقبح لازم لها...

ويترتب على ذلك أن محمولات القضايا الحملية الحقيقية هي لوازم لموضوعاتها، وكذلك الأمر في القضايا الشرطية اللزومية التي يعدّ التالي فيها معلولًا للمقدّم، أو العنادية المنفصلة التي يكون الانفصال حقيقيًّا بين المقدّم والتالي كقولنا مثلًا: الإنسان إما أن يكون صابرًا أو جزعًا. ويندرج تحت القضايا الشرطية العنادية كل الأمثلة التي تكون بين طرفَيها نسبة التباين.

أ . ٤ . وجود التلازم

يتحقق التلازم بعدّة مراتب، والمرتبة الأولى هي مرتبة الوجود الخارجي، ويتّخذ التلازم في الوجود الخارجي أشكالًا متنوّعة، منها التلازم في الوجودات التكوينية: كالنار والإحراق، وبلوغ درجة الصفر وتجمّد الماء وغير ذلك، ومنها التلازم في الوجدانيات وهي تؤول إلى التكوينيات، وذلك كالتلازم المتحقق بين الكفر والقلق، فوجدان الكفر يلازمه وجدان التشتّت والقلق والتوتر، ووجدان الإيمان يلازمه وجدان الاطمئنان، ووجدان الحب لله تعالى يلازمه وجدان الأنس به عزّ وجلّ، ومنها: التلازم بين الوجداني والخارجي كوجدان كثرة الكفر والطغيان المستلزم لوجود كثرة الفساد.

وأما المرتبة الثانية، فهي مرتبة التلازم الذهني، وتتنوّع أشكال التلازم الذهني بتنوّع المتلازمات، فيمكن تحقق التلازم بين المفاهيم الذهنية، وكذلك بين القضايا، وقد يكون التلازم

في اللغويات، أو في العرفيّات. بيد أنه تتفاوت قوته شدّةً وضعفًا تبعًا لنوع الملازمة، فقد يكون المنشأ للتلازم العلاقة الذاتية بين الدال والمدلول، بحيث يستحيل انفاكهما فيكون عقليًا مبنيًّا على قانون العلية فيكون التلازم حقيقيًّا.

وقد يكون التلازم ناشئًا من الطباع فيكون طبعيًا، وقد يكون ناشئًا من الوضع والاستعمال العرفي فيكون عرفيًّا، أو من الاستعمال العلمي فيكون علميًّا، أو يكون عند الوضع والاصطلاح فيكون وضعيًّا، وهذا مورده في مباحث الألفاظ في الدلالة الالتزامية. وهو بحث جدير بالدراسة عند العلّامة الطباطبائي في ما يتعلّق بالفهم العقائدي للنصوص من خلال ظهوراتها.

أ . ٥. التلازم الذهني: بين المفاهيم وبين القضايا

ومن قواعد التلازم في المفاهيم أن كذب الأعم يلزم منه كذب الأخص، وبتعبير ثان فإن ارتفاع الأعمّ يستلزم ارتفاع الأخصّ، وقد طبّق ذلك العلّامة عندما استنتج أن ارتفاع النبّوة يستلزم ارتفاع الرسالة، نظرًا لكون النبوّة أعم من الرسالة برأيه، حيث قال: «النبوة أعمّ مصداقًا من الرسالة وارتفاع الأعم يستلزم ارتفاع الأخص»[1].

وهناك علاقة بين التلازم في المفاهيم والتلازم في القضايا. والتلازم بين المفاهيم قد يكون تلازمًا انطباقيًّا كما في نسبة التساوي بلحاظ أن الكليَّين ينطبق أحدهما على جميع مصاديق الآخر، فهنا قد لوحظت وحدة الانطباق مع وجود الاختلاف من جهات أخرى بينهما. وصدق نسبةٍ بين المفهومَين الكليَّين يشكّل أصلًا لصدق القضايا، وعليه كلما صدقت نسبة التساوي صدقت الموجبة الكلية أصلًا وعكسًا وصدقت الموجبة الجزئية أصلًا وعكسًا.

وعند صدق نسبة العموم مطلقًا تصدق الكلية أصلًا لا عكسًا. ولكن يلزم من صدق نسبة العموم من وجه والتباين كذب الموجبة الكلية أصلًا وعكسًا. بينما لو صدقت نسبة التباين يلزم من صدقها صدق السالبة الكلية أصلًا وعكسًا وكذلك السالبة الجزئية نظرًا للتداخل.

ولو صدقت نسبة العموم من وجه كذبت الموجبة الكلية أصلًا وعكسًا وكذلك السالبة الكلية. ولزم صدق الموجبة الجزئية أصلًا وعكسًا وكذلك السالبة الجزئية.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٤٥.

والتلازم التعاندي يتحقق بين الكلّيَّين المتباينَين بحيث لا يصح انطباق أي منهما على أي مصداق من مصاديق الآخر.

والخلاصة أن التلازم في الوجود يتعدى التلازم بين المفاهيم والقضايا، وذلك بلحاظ أن بعض الوجودات هي من سنخ الوجدانيات وليس بينها علاقات مفهومية، بل العلاقة بينهما وجودية وتلازمية، فهي من قبيل أن وجودًا يؤدي إلى وجود، لا من قبيل أن وجودًا يلتقي مع وجود أو يفترق عنه، فمثلًا يلزم من وجود الإيمان الحقّ في القلب إيجاد العمل بالفضيلة، غير أن مفهوم الإيمان الحق كمفهوم غير متقوّم بمعنى مفهوم العمل بالفضيلة، لكن العمل بالفضيلة لا ينفكّ عن الإيمان الحقّ.

أ . ٦. مرتكزات الاستدلال بالتلازم

نتناول في هذه الفقرة مسألتَين: مسألة مرتكزات وجود التلازم. والثانية مرتكز إدراك التلازم والاستدلال به.

يرتكز وجود التلازم على ثلاثة مبادىء وهي: مبدأ العلية، وأصالة الواقع، ومبدأ الغائية في الفعل الإلهي.

١ . مبدأ العلية

يستند التلازم الواقعي على مبدإ العلية، والعلم به لا يقويه، كما أن الجهل به لا يضعفه، وذلك بلحاظ أن التلازم واقع بين عناصر الوجود، وهذا التلازم قائم على مبدإ التلاؤم الواقعي المستند بدوره إلى مبدإ الغائية ـ كما سيأتي ـ كما أن استناد التلازم إلى مبدإ العلية يكشف عن أن اللازم الواقعي هو رتبة من مراتب الملزوم بلحاظ أن وجود المعلول مرتبة من مراتب وجود العلة، قال العلّامة الطباطبائي: «ولو انتفت رابطه التلازم التي إنما تتحقق بين العلة والمعلول أو بين معلولَي علة ثالثة وارتفعت من بين الأشياء بطل الحكم باستتباع أي شيء لأي شيء، ولم يجز الاستناد إلى حكم ثابت، وهو خلاف الضرورة العقلية»[1].

وبناءً عليه، فالتلازم الواقعي متحقّق على ما هو عليه، ـ بناءً لأصالة الواقعية ـ سواء انتقل

(١) محمد حسين الطباطبائي، **بداية الحكمة**، تحقيق عباس علي الزارعي السبزواري (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٢ هـ)، الصفحة ١٢٤.

إلى الذهن أم لم ينتقل.

٢ . الواقعية

تعد أصالة الواقع من الأصول المحورية في قراءة العلّامة للمفاهيم حول الوجود بكل مظاهره. بل يمكن الادّعاء بأن أصل فهم «الواقع على ما هو عليه» واحد من أبرز مرتكزات العلّامة في مقاربته للمسائل، إن لم يكن الأبرز، وهذا بحدّ نفسه جدير بدراسة مستقلّة تبرز تطبيقات العلّامة في قراءة المسائل وفق هذا الأصل.

ففي صدارة **النهاية** قال: «وهناك أمور نقصدها أو نهرب منها، وأشياء نحبها أو نبغضها، وأشياء نرجوها أو نخافها، وأشياء تشتهيها طباعنا أو تتنفر منها، وأشياء نريدها لغرض الاستقرار في مكان أو الانتقال من مكان أو إلى مكان أو الحصول على لذة أو الاتقاء من ألم أو التخلص من مكروه أو لمآرب أخرى. وجميع هذه الأمور التي نشعر بها، ولعل معها ما لا نشعر بها، ليست بسدًى، لما أنها موجودة جدًّا وثابتة واقعًا. فلا يقصد شيء شيئًا إلا لأنه عين خارجية وموجود واقعي أو منته إليه، ليس وهمًا سرابيًّا. فلا يسعنا أن نرتاب في أن هناك وجودًا، ولا أن ننكر الواقعية مطلقًا، إلا أن نكابر الحق فننكره أو نبدي الشك فيه، وإن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب.

فلا يزال الواحد منا وكذلك كل موجود يعيش بالعلم والشعور، يرى نفسه موجودًا واقعيًّا ذا آثار واقعية. ولا يمس شيئًا آخر غيره إلا بما أن له نصيبًا من الواقعية»[1].

هذا النصّ جزء من كل يدل على مدى مركزية هذا الأصل، وكان له الحضور الرئيس في تعريف الحكمة الإلهية بأنها: «العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود [...] وموضوعه: «الموجود بما هو موجود»، وغايته: «تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود»»[2] .

(١) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، تحقيق عباس علي الزارعي السبزواري (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة ١٤، ١٤١٧هـ)، الصفحة ٧.

(٢) **بداية الحكمة**، مصدر سابق، الصفحة ٧.

٣. مبدأ الغائية

يرتبط التلازم بالمسار التكويني التلاؤمي، فالغائية تستلزم التلاؤم بين العناصر والصيرورة نحو التكامل، وعليه وبما أن الكون هو فعل الله تعالى، وأفعال الله تعالى ذات مظاهر متنوعة، فأفعال الله لا تتعارض بمقتضى الحكمة، فالأمور المتلازمة هي أمور متلائمة سواء كان ذلك في التكوينيات أم كان في غيرها. فقد ذكر العلّامة الطباطبائي مثالًا يبيّن فيه التلازم بين أمر وجداني نفسي (التقوى) وبين أمر وجودي خارجي (توارد النِّعم)، وبتعبير ثانٍ التلازم هنا بين فعل إنساني وفعل إلهي. فيقول فيه: «أن من القضاء المحتوم والسنّة الجارية الإلهية التلازم بين الإحسان والتقوى والشكر في كل قوم وبين توارد النعم والبركات الظاهرية والباطنية ونزولها من عند الله إليهم وبقائها ومكثها بينهم ما لم يغيروا».

ثمّ علّق على المثال بتحليله لمنشإ التلازم بقوله: «والحكمة في ذلك كله ظاهرة فإن التلازم المذكور مقتضى حكم التلاؤم والتوافق بين أجزاء النظام وسوق الأنواع إلى غاياتها فإن الله جعل للأنواع غايات وجهزها بما يسوقها إلى غاياتها ثم بسط تعالى التلاؤم والتوافق بين أجزاء هذا النظام، كان المجموع شيئًا واحدًا لا معاندة ولا مضادة بين أجزائه فمقتضى طباعها أن يعيش كل نوع في عافية ونعمة وكرامة حتى يبلغ غايته...»[1].

وهو بهذا التحليل يكشف عن أصل محوري في نظرة العلّامة للكون، وهو أصل التلاؤم والتناسب بين مكوناته، وبناءً عليه، يظهر عدّة أصول وهي أن التلازم في المثال المذكور مقتضى حكم التلاؤم والتوافق بين أجزاء النظام. وأنه لا معاندة ولا مضادة بين أجزاء الكون. وأنه مع تحقّق الاستقامة سيجري الكون على سعادته، ومع الانحراف سيظهر الفساد.

والحاصل أن التلازم هو أمر يتصف بثلاثة أوصاف: العلية، والواقعية، والغائية.

أ . ٧. إدراك التلازم والاستدلال به، وأصالة الإنسان في قراءة التلازم

يحتاج إدراك التلازم الخارجي إلى المُدرِك، لذا لا يمكن أن يصبح التلازم الخارجي في مرتبة التلازم الذهني ما لم يكن هناك مدرِك، والإنسان فيه أصيل، فإن العلم بالملازمات الخارجية ليس إبداعًا أو إيجادًا للمتلازمَين، بل هو اكتشاف للعلاقة بين المتلازمَين من خلال دلالة أحدهما

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١١، الصفحة ١٦٦.

على الآخر، ويكمن عنصر القوّة في مدى القدرة الذهنية عند الإنسان في اكتشاف المتلازمات الواقعية من خلال بعضها ومؤشّراتها، فمثلًا عالم الشهادة لازم لعالم الغيب، فبمقدار ما يقتدر المرء على قراءة الملزوم من خلال لازمه بمقدار ما يقتدر على قراءة عالم الغيب من خلال عالم الشهادة.

من هنا كان التلازم بلحاظ ظهوره وخفائه على نوعَين: ظاهرًا بيّنًا، وخفيًّا غير بيّن. وما الظهور والخفاء إلا مقدار وضوح الرؤية والنظر وعدم ذلك في العلم عند الإنسان، وعليه فالظهور والخفاء في المتلازمات نسبيان بالنسبة للإنسان، أمّا المتلازمات الواقعية بذاتها فهي هي بحسب واقعها (أصالة الواقع) لا تتصف بلحاظ ذلك لا بأنها ظاهرة ولا بأنها خفية.

وعليه، فهناك اثنينية في طرفَي التلازم، وقد جُهّز الإنسان تجهيزًا تكوينيًّا لإدراك التلازم ووعيه بالعقل في ما يتوقف على العقليات، وبالمذاق العرفي بحسب طبائع الأعراف والمجتمعات في ما يتوقف على العرفيّات، وكذلك على القدرة على وضع متلازمات كما في الدلالات الوضعية، وقد وهبه الله تعالى القدرة على قراءة دلالات المتلازمات، وهذا يدلّ على أصالة الإنسان في إدراكه للعالم الواقعي، والتّماسّ مع الوجود وفهمه، إذ إن إدراك التلازم إنما هو اكتشاف الرابطة الواقعية بين المتلازمَين.

وعليه فإن إدراك المتلازمات الواقعية وقراءة دلالاتها تبتني على مدى مُدرِكها، وهذا يبيّن مدى أصالة الإنسان في تحقيق التلازم الذهني وقراءة المترابطات.

وأصالة إدراك الإنسان للاستدلال بالتلازم ـ إضافةً للمبدأين السابقَين ـ تتوقف على المعرفة بقوانين التقابل، ولا سيما مبدأ استحالة الجمع بين النقيضَين. وعليه فمن غير الاستناد إلى هذا المبدإ لا تتم الحركة الاستدلالية، فالانتقال الاستدلالي في التلازم يسير من ثبوت إلى سلب ومن سلب إلى ثبوت، أو من سلب إلى سلب، أو من ثبوت إلى ثبوت، وكل هذه الانتقالات مبنية على استحالة الجمع بين النقيضَين، ما يعني أنه نقطة الارتكاز الرئيسة في صياغة السير التلازمي الاستدلالي.

ب . التلازم والمناهج

يمكن الإطلالة بنظرة مقارنة بين منهج الاستدلال بالتلازم وبعض المناهج الأخرى، ونتناول منها بإيجاز: الاقتضاء، والاندراج، والتماثل، والاستقراء.

ب . ١. التلازم والاقتضاء

يقارب مفهوم الاقتضاء مفهوم التلازم، إذ إن التلازم يتحقق من ملازمة شيء لشيء، فالمأخوذ في التلازم قوّة العلاقة بين الشيئَين، غير أن الاقتضاء ينطلق من ذات الشيء ليدلّ على شيء آخر، فالاقتضاء يرتبط بذات الشيء ويرتبط بما يتصفّ به الشيء، فالاستدلال بالاقتضاء استدلال يسير من طبيعة الشيء إلى ما يلائمه بحسب ذاته وهو المُقتضَى وهو شيء ثانٍ، فهناك اثنَينية أيضًا كما في التلازم، مثلًا: في مقام إبطال البنوّة بالنسبة لله تعالى انتقل العلّامة من مفهوم الولد، معتبرًا أن إطلاق الولد يقتضي نوع مسانخة مع الوالد، قائلًا: «فإن إطلاق الولد والابن سواء كان على وجه الحقيقة أو التشريف يقتضي نوع مسانخة واشتراك بين الولد والوالد ـ أو الابن والأب ـ في حقيقة الذات أو كمال من كمالاته وساحة كبريائه منزهة من أن يشاركه شيء غيره في ذات أو كمال فإن الذي له هو لنفسه، والذي لغيره هو له لا لأنفسهم»[1].

يظهر أن نقطة الارتكاز في استدلاله هي ماذا يقتضي مفهوم الولد، وهي المسانخة، ولمّا استحالت المسانخة مع الله تعالى دلّ ذلك على استحالة صدق الأبوّة عليه.

والفرق بين التلازم والاقتضاء أن الطرف الثاني في الاقتضاء ليس حتمي الوجود، بينما في التلازم الذاتي هو حتمي التحقّق، لأنه مبتنٍ على مبدإ العلية، وتحقق العلة التامة، فعندما يكتشف اللازم فهناك حتمًا ملزوم قضاء لاستحالة تخلّف المعلول عن العلّة. لكن لا يلزم من حصول المقتضي حصول المقتضَى، ففي كلام للعلامة الطباطبائي يتحدّث فيه عن الصلاة وطبيعتها: «فالحق في الجواب أن الردع أثر طبيعة الصلاة التي هي توجّه خاص عبادي إلى الله سبحانه وهو بنحو الاقتضاء دون الاستيجاب والعلية التامّة فربما تخلّف عن أثرها لمقارنة بعض الموانع التي تضعف الذكر وتقرّبه من الغفلة والانصراف عن حاقّ الذكر، فكلّما قوي الذكر وكمل الحضور والخشوع وتمحّض الإخلاص زاد أثر الردع عن الفحشاء والمنكر وكلّما ضعف ضعف الأثر»[2].

فهو يفرّق في أثر الصلاة الردعي بين كونه على نحو الاقتضاء أو على نحو العلية والاستيجاب، إذ في حالة الاقتضاء يمكن التخلف لمانع ما. بينما عندما تتحقّق العلّة التامّة لزم حتمًا وجود معلولها. فإذا «كانت العلة التامة موجودةً، وجب وجود معلولها، وإلا جاز عدمه مع

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٣، الصفحة ١١٩.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ٧٠.

وجودها، ولازمه تحقق عدم المعلول لعدم العلة من دون علة»[1].

ومن جهة أخرى فإن ما يقتضيه الشيء هو لازم بالقوة للمقتضي، فالماء بذاته يقتضي الإرواء، فإن وقع الإرواء كشف وقوعه عن كونه لازمًا للماء، وإن لم يقع لمانع يبقى في نقطة الاقتضاء حتى يصبح فعليًّا فيكون لازمًا لتحقّق الاثنَينية الوجودية التي هي شرط لقيام الملازمة. وبالنتيجة يمكن القول بأن مآل كلّ من التلازم والاقتضاء إلى بعضهما، بمعنى أن اللازم يكشف عن كونه مقتضى الملزوم بالفعل، والمقتضَى لازم للمقتضِي بالقوة.

أضف إلى ذلك، أن لكل منهما قيمةً إثباتيةً ترتقي لرتبة الحجية بل واليقينية في العقائديّات وغيرها، وقد استثمر العلّامة التلازم والاقتضاء في غير مورد، فقد استنتج وجود العالم الآخر عن طريق الاقتضاء بقوله: «فكون الخلق بالحق يقتضي أن يكون وراء هذا العالم عالم آخر يخلد فيه الموجودات». ثم عطف باقتضاء ثانٍ «وكون الخلق بالعدل يقتضي أن تجزى كل نفس ما تستحقه بكسبها فالمحسن يجزى جزاءً حسنًا والمسيء يجزى جزاءً سيئًا». ولمّا لم يكن الجزاء والثواب في هذه الدنيا انتقل إلى أن ذلك في الآخرة «وإذ ليس ذلك في هذه النشأة ففي نشأة أخرى»[2]. وسيأتي خلال عرض الصيغ التلازمية بعض النماذج الأخرى عن الاستدلال بالاقتضاء عن العلّامة.

ب . ٢. التلازم والتماثل

يختلف التماثل عن التلازم، ففي التلازم يكون وجود أحد المتلازمَين كاشفًا عن وجود الآخر، أمّا في التماثل فإن تماثل الأفراد أو الأنواع لا يعني تلازمها في ما بينها، فلا يستدعي وجود أحدها وجود الآخر لزومًا. نعم، تماثلها في ما بينها يكشف عن التلازم مع وحدة حكمها إذ إن التماثل علة الانضمام، وحكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد.

ومن جهة أخرى يمكن التوقف قليلًا أمام فكرة أن التماثل علة للانضمام، فلو كان بين أيدينا ثلاثة أنواع مختلطة من الفاكهة تفاح وبرتقال وإجاص، وأردنا إعادة فصلها وترتيبها، فهل التماثل في التفاح هو علة الجمع وعليه يكون التماثل أصلًا مكثّرًا للمعرفة في المفاهيم بلحاظ

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق، الصفحة ١١٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٨، الصفحة ٩١.

أنه تماثل؟ أو أن ثمر التفاح جمع لأنه تفاح، وكان التماثل مؤشرًا أو دالًّا على التفاحية؟ فهل يضم التفاح إلى التفاح للتماثل أو لأنه تفاح؟ وعليه يكون التماثل طريقًا إلى العلة المشتركة سواء كان ذلك في الذوات أو الصفات وغيرها.

ب . ٣. التلازم الاندراج

ليس الاستدلال بالتلازم من قبيل الاستدلال بالاندراج والتداخل، فالانتقال في التداخل يسير من الكلية إلى الجزئية وصدق الكلية يحتّم صدق الجزئية، للتداخل، وما ذلك إلا لأن الجزئية داخلة في الكلية ومستبطنة فيها، فالحكم على الكلية هو بعينه الحكم على الجزئية، وليس ذلك من باب الاستلزام، بل من باب القياس.

نعم، يمكن القول بأن كذب الجزئية يكشف عن كذب الكلية. والاستدلال بالاندراج هو شكل من أشكال الاستدلال المنطقي والتي لها حظ حاضر في الكليات التي يثبتها العلّامة في المسائل العقائدية. وهذا يحتاج إلى بحث مستقل يدور حول كيفية استدلال العلّامة بالكليّات في العقائد.

ب . ٤. التلازم والاستقراء

ليس التلازم من نوع الاستدلال بالاستقراء الذي يسير من الجزئيات إلى الكليات، من الخاص إلى العام، وهو قائم على الملاحظة والتجربة، غير أن صدق الأخص لا يلزم منه صدق الأعم، والكلية غير مستبطنة في الجزئية، نعم، كذب الأخصّ يكشف عن كذب الأعم كما مر. واليقين المستفاد من كثرة التتبّع لم يستكشف من مجرد الكثرة، بل إن الكثرة المتسانخة كلما زاد عددها كلما دلّ ذلك على وحدة علّتها، وكل فرد من أفراد الكثرة ليس بذاته ذات القيمة الإثباتية، بل إن القيمة الإثباتية تشتدّ بلحاظ تكثّر الأفراد بما هو تكثّر مطّرد، فيكون التكثّر طريقًا لليقين من باب كاشفية الكثرة عن العلية، وهذا يعني عودة اليقين الاستقرائي إلى العلّية.

ب . ٥. التلازم واليقين

كما أن اليقين بالملزوم يولّد يقينًا باللازم، فإن اللازم يمكن أن يتعدّد فيتكثر اليقين باليقين،

وذلك بناءً على أن اليقين باللازم بقوة اليقين بالملزوم وفي رتبته، لأن وجود اللازم رتبة من وجود الملزوم. وعليه يمكن القول بسريان اليقين من الفرد إلى الآخرين، إذ يمكن لكثير من أصحاب اليقين أن يعمّموا يقينهم في المجتمع. فقد يتولّد اليقين الإيمان الشخصي من اليقين الغيري، فمثلًا: يقين المعصوم وإيمانه يكون سببًا توليديًّا لليقين والإيمان المنطقي، وذلك بلحاظ أنّ عصمة المعصوم قد ثبتت بالبرهان المنطقي، وبالتالي فإنّ عصمته مانعة من يقين محتمل للخلاف، بمعنى أنّ يقينه معصوم بالمقتضى المنطقي لدليل العصمة، فعصمة يقينه تابع لعصمته قولًا وفعلًا وتقريرًا وتلقّيًا للوحي وتبليغًا.

والآن يقف الإنسان أمام يقين معصوم منطقيًا، وعليه فالأخذ بهذا اليقين يولّد يقينًا وإيمانًا عند الآخر، ليس من نوع اليقين التسليمي ولا التعبدي، إذ اليقين المنطقي المعلّل يولّد يقينًا منطقيًّا معلّلًا.

وبالتالي، يمكن القول: إنّ يقين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بالله تعالى يتولّد منه يقين بالله تعالى في القلوب، وذلك استنادًا إلى عصمة يقينه الثابتة باليقين.

والكلام يجري في الإيمان بإمامة الأئمّة الاثنَي عشر عليهم السلام، وفقًا لقاعدة سريان اليقين، فإنّنا نسير بالتلازم من اليقين بعصمة الأوّل إلى اليقين بإمامة وعصمة الثاني، ومن اليقين بعصمة الثاني إلى اليقين بعصمة وإمامة الثالث، وهكذا...

وعليه، يكفي إثبات اليقين بعصمة الأوّل لإثبات عصمة الثاني عشر وإمامته، بناءً لتولّد اليقين من اليقين، وفقًا للسير التلازمي المنطقي، فيكون الإيمان بكلّ واحد منهم عليهم السلام مستندًا ليقين ناشىء من التلازم في سلسلة المتلازمات، ولا يكون الإيمان عندها من باب التسليم أو التعبّد أو الإثبات النقلي، إذ الإثبات النقلي طريق مستقلّ.

واليقين والإيمان بهذا المعنى قابل للتعميم عند كلّ فرد، وبهذا يكون قابلًا للنقل والانتقال برموز كلّ مجتمع ولغته. وإن كان الإيمان حقيقةً وجدانيةً أقوى أثرًا وحضورًا من مقولات التعابير وصيغ التراكيب وتصوير المفاهيم، فحقيقة الإيمان أسطع نورًا من مفاهيم الإيمان. لكنّ هذا لا يلغي قيمة اللغة والرمز في حملهما الدلالات المكثّفة للإيمان، وتحقيقهما التواصل الاجتماعي، وحفظهما التراث الإيماني.

وبالنظرة إلى الإنسان والإيمان نرى أنّ الإنسان المهيّأ في أصل خلقته وخميرة تكوينه ليكون مؤمنًا بالله تعالى، ولينشر الإيمان بين البشر، يتناسب وحكمة الله تعالى أن يهيّأ الإنسان بوسيلة

التعبير عن الإيمان، فكانت اللغة والرمز والعبادة.

وبهذا يمكن تفسير الإيمان الاجتماعي الناشيء من إيمان الأفراد، إذ إنّ مشهد الناس يبيّن أنّ الناس تتلوّن أديانها وإيمانها ومذاهبها بأديان مقدّسيها وإيمانهم ومذاهبهم.

أخذ اللوازم في تحليل الإيمان عند العلّامة الطباطبائي

يعرّف العلّامة الإيمان بأنه: «الإذعان والتصديق بشيء بالالتزام بلوازمه، فالإيمان بالله في عرف القرآن التصديق بوحدانيته ورسله واليوم الآخر وبما جاءت به رسله مع الاتباع في الجملة [...] وليس مجرد الاعتقاد بشيء إيمانًا به حتى مع عدم الالتزام بلوازمه وآثاره فإن الإيمان علم بالشيء مع السكون والاطمئنان إليه ولا ينفك السكون إلى الشيء من الالتزام بلوازمه لكن العلم ربما ينفك من السكون والالتزام»[1].

يمكن التوقف عند ملاحظتَين: الأولى أن العلّامة أخذ الالتزام باللوازم قيدًا في بناء مفهوم الإيمان، فلا يكفي لصدق الإيمان مجرد التصديق والإذعان النفسي، مستدلًا على ذلك بأمرَين، هما: التقارن بين الإيمان والعمل في النصوص القرآنية (أصالة النصّ لديه)، وأن الاطمئنان والسكون إلى العلم لا ينفك عن الالتزام بلوازمه (وهذا مبني على أصالة الواقع لديه).

والملاحظة الثانية بناءً على ما مرّ في الملاحظة الأولى من الترابط بين الاطمئنان والعمل، فإن الالتزام باللوازم ليس شرطًا مفهوميًّا فقط، بل هو شرط وجودي لتحقق الإيمان الواقعي، وليس مجرد المفهوم الذهني.

ج. تنوع اللوازم ـ الصيغ التلازمية عند العلّامة الطباطبائي

يرتكز العلّامة الطباطبائي على أسس محورية عندما يستنتج معرفةً مرتبطةً بالله تعالى وفق منهج التلازم، وهذه الأسس هي نقطة ارتكاز في عملية الاستدلال. ومن جهة أخرى يأخذ الاستدلال في التوحيد على الله تعالى وصفاته وأفعاله صيغًا تلازميةً عدّةً. من هنا يدور المبحث في هذا الموضع عن مسألتَين وهما: أسس الاستدلال على التوحيد بالتلازم، وأشكال الصيغ التلازمية.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٥، الصفحة ٢.

ج . ١. المسألة الأولى: أسس الاستدلال على التوحيد

يمكن القول بناءً على تتبع الاستدلال بالتلازم عند العلّامة بأن هناك ثلاثة أصول تشكّل محور العملية الاستدلالية، وبعضها يرجع إلى بعض وهي:

ج . ١ . ١. كمال الذات الإلهية

هذا الأصل هو اللبنة الأولى في منظومة التوحيد، فالانطلاق منه ضمانة للنظرة الصحيحة لما يبنى عليه، قال العلّامة الطباطبائي: «وأما صفات الكمال التي نثبتها له سبحانه كالحياة والقدرة والعلم ونحو ذلك فقد عرفت أنا نثبتها بالإذعان بملكه جميع الكمالات المثبتة في دار الوجود، غير أنّا ننفي عنه تعالى جهات الحاجة والنقص التي تلازم هذه الصفات بحسب وجودها في مصاديقها».

وبناءً لأصالة الغنى في الذات الإلهية وانتفاء كل نقص دل ذلك على وحدة الصفات والذات، فكمال الذات يلزم منه استحالة النقص عليه تعالى، وتغاير الذات مع الصفات واقعًا يلزم منه المحدودية وفقر الذات إلى تلك الصفات، وهو مستحيل بالنسبة لله تعالى. وعليه فمقتضى كمال الذات هو وحدتها مع الصفات. قال العلّامة: «ومن هنا قضينا أن صفاته تعالى عين ذاته، وكل صفة عين الصفة الأخرى، فلا تمايز إلا بحسب المفهوم، ولو كان علمه غير قدرته مثلًا، وكل منهما غير ذاته كما فينا معاشر الإنسان مثلًا لكان كل منها يحد الآخر والآخر ينتهي إليه فكان محدودًا وحدًّا ومتناهيًا ونهايةً، فكان تركيبًا وفقرًا إلى حادٍّ يحدها غيره، تعالى عن ذلك وتقدس، وهذه صفة أحديته تعالى لا ينقسم من جهة من الجهات، ولا يتكثر في خارج ولا في ذهن»[1].

يستلزم أساس كمال الذات الإلهية عدّة استحالات واقعية، منها فعل، ومنها وصف، وعليه يستحيل نسبة أي نقص للذات المقدسة، وبالتالي كل ما ينافي كمال الذات فهو منتَفٍ. وهذا يعني أن الحركة الاستدلالية في استنتاج مسائل التوحيد ستنطلق من الثابت.

وعليه فالنقطة الارتكازية في إثبات عينية الذات والصفات هي الثابت، وهو كمال الذات المقدّسة، والقول بالتغاير الواقعي بينهما سيأخذنا إلى التركيب وبالتالي الحاجة والنقص، وكل ذلك منافٍ لكمال الذات الغنية.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحة ٢٦٦.

ج . ١ . ٢. أصالة الثبوت والوجود، ورجوع المعاني السلبية إلى الكمالات الوجودية

يقوم الأساس الثاني على الأصل الأول وهو كمال الذات الإلهية، وهذا يعني أن الانتقال الاستدلالي ينطلق من الثبوت والوجود، وعليه تتمّ قراءة صفات السلب أو صفات الجلال، قال: «فإن صفاته تعالى الذاتية كالحياة والعلم والقدرة لها معانٍ إيجابية هي عين الذات لا معانٍ سلبيةً حتى تكون الحياة بمعنى انتفاء الموت والعلم بمعنى انتفاء الجهل والقدرة بمعنى انتفاء العجز على ما يقوله الصابئون ولازمه خلو الذات عن صفات الكمال. فالحق أن معنى قدرته تعالى كونه بحيث يفعل ما يشاء، ولازم هذا المعنى الإيجابي انتفاء مطلق العجز عنه تعالى»[1].

بناءً لكلام العلّامة فإن الأصل في الصفات الإلهية أنها معانٍ إيجابية هي عين الذات. وأنه لا يصح تفسير الصفات الإيجابية بالسلوب، فليست الحياة بمعنى عدم الموت، فالحياة أمر وجودي والموت أمر عدمي ولا يصحّ تفسير الوجودي بالعدمي.

ونقطة الارتكاز استدلال العلّامة على نفي هذا المعنى هو التلازم، فالقول بهذا التفسير يلزمه مستحيل، وهو خلو الذات من صفات الكمال، وهذا متناف مع الأصل الأول وهو كمال الذات المقدسة. نعم، بلحاظ تحديد المعنى الإيجابي للصفة يلزمه نفي المعنى السلبي المقابل لها.

ج . ١ . ٣. الثبوت على نحو الضرورة

إن ثبوت الأوصاف لله تعالى ليس على نحو الإمكان حيث قال العلّامة: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تمكن له بالإمكان العام، كان ذا جهة إمكانية بالنسبة إليه، فكان خاليًا في ذاته عنه متساويةً نسبته إلى وجوده وعدمه، ومعناه تقيد ذاته بجهة عدمية، وقد عرفت في الفصل السابق استحالته»[2].
ووجه الدليل أن كل كمال وجودي ننسبه لله تعالى لا بد أن يكون ضروريًّا، وعدم وجوب صفة الكمال لله تعالى يستلزم إمكان عدمها بالنسبة للذات، وهذا يعني تقيّد الذات بقيد عدمي، وهذا مستحيل، لأنه متنافٍ مع كمال الذات الإلهية وهي الأصل الأول.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٨، الصفحة ٥٩.
(٢) بداية الحكمة، مصدر سابق، الصفحة ٦٠.

بناءً لهذا الأصل تترتب قواعد أساسية في التطبيقات العقائدية وهي: كلما صدق الوجوب استحال الإمكان والامتناع. وكلما صدق الإمكان استحال الوجوب والامتناع. وكلما صدق الامتناع استحال الوجوب والإمكان.

ج. ٢. المسألة الثانية: الصيغ التلازمية في مسائل التوحيد عند العلّامة الطباطبائي

بناءً للمسألة السابقة تتّخذ الصيغ التلازمية في مسائل التوحيد عدّة وجوه بحسب استدلالات العلّامة الطباطبائي، ويمكن ردها إلى الصيغ القواعدية الأربعة التالية:

١. حتمية صدق الملزوم تستلزم حتمية صدق اللازم، فالسير الدلالي من وجود إلى وجود. والتلازم تلازم صدق وكذب.

٢. حتمية كذب اللازم تستلزم حتمية كذب الملزوم، والسير الدلالي معاكس، من نفي إلى نفي، والتلازم كذبي.

٣. حتمية صدق الملزوم تستلزم حتمية كذب اللازم، من وجود إلى عدم. والتلازم تلازم صدق وكذب.

٤. حتمية كذب الملزوم تستلزم حتمية صدق اللازم، وهذا معاكس للثالث والتلازم تلازم كذب وصدق.

وسنتناول بعض الموارد من تطبيقات هذه القواعد في نصوص العلّامة، مع ملاحظة المرتكز السابق وهو أصالة الإنسان في إدراك المتلازمات، لا في وجودها، كما مرّ، إذ الواقع هو هو محفوظ في ذاته، غير أن الكلام في العملية الإدراكية والاستدلالية.

ج. ٢. ١. تطبيقات الصيغة الأولى

نسير في الصيغة الأولى من صدق الملزوم إلى صدق اللازم، من وجود إلى وجود، ولهذه الصيغة صور عند العلّامة تتّضح عند تحليل النماذج. ويتمّ التصنيف على أساس طبيعة الملزوم واللازم:

ج . ٢ . ١ . أ . الملزوم إلهي واللازم إلهي: ويتحقّق ذلك في النصوص التالية:

١ . صفة إلهية تستلزم صفةً إلهيةً فعليةً أخرى:

قال العلّامة: «ولازم سعة العلم لكل شيء أن ينفذ العلم في جميع أقطار الفعل فلا يداخل الجهل شيئًا منها ولازمه إتقان الفعل وهو الحكمة». ينطلق العلّامة من ثابت في هذا النص، ـ بناءً للأصل الثاني أصالة الثبوت ـ والثابت هو سعة العلم لكل شيء، وهذا يستلزم سعة النفوذ في كل شيء، وهذا يستلزم الإتقان. وبالتالي تعود الحكمة إلى العلم بهذا اللحاظ. والعلم صفة ذات، والحكمة صفة فعل، وهذا مورد من موارد عودة صفات الفعل إلى صفات الذات.

٢ . صفة فعل للخالق تستلزم صفة جمال في المخلوق كالتلازم بين خالقية الأشياء وحسن الأشياء المخلوقة، فقد جاء في تفسير الميزان: «كيف كان فالشيء بما أنه موجود مخلوق لا يتصف بالمساءة ويدل عليه الآية ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾، إذا انضم إلى قوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىۡءٍ﴾، فينتجان أولًا: أن الخلقة تلازم الحسن فكل مخلوق حسن من حيث هو مخلوق. وثانيًا: أن كل سيّئ وقبيح ليس بمخلوق من حيث هو سيّئ قبيح كالمعاصي والسيئات من حيث هي معاصٍ وسيئات والأشياء السيئة من جهة القياس»[1].

التلازم هنا متحقق بين الفعل الإلهي والاتصاف بالحسن، فالفعل الإلهي لا ينفكّ عن الحُسن ولا الحُسن ينفك عنه. كما أن القبيح يستحيل نسبته لله تعالى من حيث هو قبيح. والفعل هنا هو الخلق وهذا يعني أنه حسن، لذا تصبح هذه الكلية أصلًا مبنائيًّا لقراءة ظاهرة الشرّ في العالم والشيطان والاختلافات والموت وتحليلها ووضع الحلول والدراسات على ضوئها.

٣ . نص إلهي يستلزم وصفًا إلهيًّا كاستوائه تعالى على العرش، فإنه يستلزم إحاطة ملكه بكل شيء. وبتعبير أوجز الاستواء الإلهي يستلزم الإحاطة الإلهية:

قال العلّامة: «فاستواؤه على العرش يستلزم إحاطة ملكه بكل شيء وانبساط تدبيره على الأشياء سماويها وأرضيها جليلها ودقيقها خطيرها ويسيرها، فهو تعالى رب كل شيء المتوحد بالربوبية إذ لا نعني بالرب إلا المالك للشيء المدبر لأمره، ولذلك عقّب حديث الاستواء على العرش

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٦، الصفحة ٢٤٩.

بحديث ملكه لكل شيء وعلمه بكل شيء وذلك في معنى التعليل والاحتجاج على الاستواء المذكور»[1].

٤. وصف إلهي يستلزم فعلًا، كالمالكية المطلقة تستلزم رجوع الأشياء إلى مالكها الحقيقي:

قال العلّامة في تعليقه على قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ﴾: «تنبيه على لازم ملكه لما في السماوات وما في الأرض، فإن لازمه رجوع أمورهم إليه، ولازمه كون السبيل الذي يسلكونه ـ وهو من جملة أمورهم ـ راجعًا إليه، فالصراط المستقيم هو صراطه، فالمضارع، أعني قوله: ﴿تَصِيرُ﴾، للاستمرار»[2].

إن الثابت الذي شكل نقطة الانطلاق في هذه المسألة هو الملكية المطلقة لله تعالى، وتستلزم ملكية الله المطلقة رجوع الأمور إليه، ومن هذه الأمور السبيل الذي يسلكونه.

ولهذا النموذج تطبيقات في الاقتضاء، منها أن انتهاء خلق كل شيء وجوده إليه، يقتضي أن يكون تعالى هو المالك لكل شيء. قال تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٌ﴾[3]، وذلك «لأن انتهاء خلق كل شيء وجوده إليه يقتضي أن يكون تعالى هو المالك لكل شيء فلا يملك شيء من الأشياء لا نفسه ولا شيئًا مما يترشح من نفسه إلا بتمليك الله تعالى، فهو لفقره مطلقًا لا يملك تدبيرًا والله المالك لتدبيره».

٥. صدق الأصل يستلزم صدق الفرع، فحقانية الذات المقدّسة تستلزم حقانية فعلها:

حقانية الله تعالى تستلزم حقانية فعله ومن فعله البعث والنشأة الأخرى، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٞ لَّا رَيۡبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبۡعَثُ مَن فِي ٱلۡقُبُورِ﴾[4]، قال العلّامة: «فالذي يعطيه السياق ـ والمقام مقام إثبات البعث ـ وعرض هذه الآيات على سائر الآيات المثبتة للبعث أن الآية تؤم إثبات البعث من طريق إثبات كونه تعالى حقًّا على الإطلاق، فإن الحق المحض لا يصدر عنه إلا الفعل الحق دون الباطل، ولو لم يكن هناك نشأة أخرى يعيش فيها الإنسان بما له من سعادة أو شقاء واقتصر في الخلقة على الإيجاد ثم الإعدام ثم الإيجاد ثم الإعدام وهكذا كان لعبًا باطلًا، فكونه تعالى حقًّا لا يفعل إلا الحق يستلزم نشأة البعث استلزامًا بيّنًا، فإن هذه الحياة الدنيا تنقطع

(١) المصدر نفسه، الجزء ١٤، الصفحة ١٢١.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ١٨، الصفحة ٧٨.
(٣) سورة الزمر، الآية ٦٢.
(٤) سورة الحج، الآية ٧.

بالموت فبعدها حياة أخرى باقية لا محالة [...] والآية المبحوث عنها تثبته من طريق حقّيّته تعالى في نفسه المستلزمة لحقّية فعله»[1].

إثبات المعاد من خلال ثبوت حقّانية الله تعالى، فحقّانية الذات تستلزم حقّانية فعل الذات، وحقّانية الفعل تستلزم وجود المعاد، فلو لم يكن هناك معاد لزم اللّغوية في فعل الله تعالى، وهذا مستحيل، وعليه فمن استحالة اللّغوية نثبت المعاد.

٦. وصف إلهي يستلزم فعلًا، فإن الربوبية تستلزم صحة النبوة وجعل التكاليف:

هذا النص يثبت النبوّة وجعل التكاليف من خلال وصف الربوبية: «ولازم الربوبية صحة النبوة وجعل التكاليف، ولازم ذلك الجزاء الذي موطنه البعث والحشر، ولذا فرع عليه حديث البعث بقوله: ﴿فَإِذَا جَآءَتِ ٱلطَّآمَّةُ ٱلۡكُبۡرَىٰ﴾»[2].

في هذا المورد استنتج العلّامة أكثر من لازم، حيث بدأ بالتدبير العالمي وهذا يستلزم ربوبية الله تعالى، وهذا اللازم الأول، وهو يستلزم لازمًا ثانيًا وهو صحة النبوة وجعل التكاليف، وهذا الثاني يستلزم لازمًا ثالثًا وهو الجزاء.

٧. علم يستلزم عقيدةً وذلك في مسائل:

منها: أن ثبوت المعجزة يستلزم ثبوت صدقها وألوهيتها. قال العلّامة الطباطبائي: «فقد تبين بما ذكرناه أولًا: التلازم بين صدق دعوى الرسالة وبين المعجزة وأنها الدليل على صدق دعواها لا يتفاوت في ذلك حال الخاصة والعامة في دلالتها وإثباتها»[3].

تحقّق التلازم هنا في أمرَين: بين المعجزة وصدق الدعوة، فصدق المعجزة يستلزم صدق الرسالة. وثانيًا أن معنى الدعوة إلهي، وعليه فثبوت الإعجاز يستلزم مسألتَين هما: صدق الدعوة وألوهيتها.

ومنها: أن خاتمية النبوة تستلزم خاتمية الرسالة. جاء في **تفسير الميزان**: «وقد عرفت فيما مر معنى الرسالة والنبوة وأن الرسول هو الذي يحمل رسالةً من الله إلى الناس والنبي هو الذي يحمل نبأ الغيب الذي هو الدين وحقائقه ولازم ذلك أن يرتفع الرسالة بارتفاع النبوة فإن الرسالة من أنباء

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١٤، الصفحة ٣٤٧.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢٠، الصفحة ١٩٠.
(٣) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٨٦.

الغيب، فإذا انقطعت هذه الأنباء انقطعت الرسالة. ومن هنا يظهر أن كونه (صلى الله عليه وآله وسلم) خاتم النبيين يستلزم كونه خاتمًا للرسل»[1].

بناءً لتعريف الرسالة والنبوة عند العلّامة، فإن الرسالة متوقفة على النبوة، ويستلزم ذلك أن ختم النبوة تستلزم ختم الرسالة.

ومنها: أن ثبات القرآن الكريم يستلزم بقاء الشريعة: «وإذ كان القرآن لا يقبل الاختلاف فليس يقبل التحول والتغير فليس يقبل نسخًا ولا إبطالًا ولا غير ذلك، ولازم ذلك أن الشريعة الإسلامية مستمرة إلى يوم القيامة»[2]. بناءً على ثبات القرآن الكريم يستلزم استمرار الشريعة إلى يوم القيامة.

ج. ٢. ١. ب. الملزوم إنساني واللازم إنساني

ويندرج تحت هذه الفقرة عدّة صور:

١. عقيدة تستلزم وجدانًا شعوريًّا كالعبودية لله تعالى تستلزم الشعور بالمملوكية له تعالى

جاء في **تفسير الميزان**: «بعبارة أخرى إرادتهم وعملهم تابعان لإرادته نظرًا إلى كون القول كناية عن الإرادة ـ فلا يريدون إلا ما أراد ولا يعملون إلا ما أراد وهو كمال العبودية فإن لازم عبودية العبد أن يكون إرادته وعمله مملوكَين لمولاه» [3].

هنا التلازم بين تحقق العبودية وتحقق المملوكية، وكلاهما فعلان إنسانيان، فالتلازم واقع بين الفعل الإنساني المتمثل بالإيمان بالله تعالى كإله، ويترتب عليه الإذعان بالعبودية له، بلحاظ أن الألوهية تقتضي العبودية. ثم إن العبودية كحالة إيمانية تستلزم الإذعان بالمملوكية لله تعالى.

وهذا الأمر يجري في الاقتضاء أيضًا بمعنى أن المقتضِي يكون وجدانيًّا والمقتضى ذلك، كحبّ الشيء، فإنه يقتضي حبّ جميع ما يتعلق به، وقد ذكر العلّامة الطباطبائي أن «الحب في الحقيقة هو العلقة الرابطة التي تربط أحد الشيئَين بالآخر على ما يقضي به ناموس الحب الحاكم في الوجود فإن حب الشيء يقتضي حب جميع ما يتعلق به، ويوجب الخضوع والتسليم لكل ما

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ٣٢٥.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٢١.
(٣) المصدر نفسه، الجزء ١٤، الصفحة ٢٧٥.

هو في جانبه»[1].

٢. علم يستلزم عقيدةً، فالعلم بخصوصيّات النشأة الأولى يستلزم العلم الإذعاني بالنشأة الأخرى

ذكر العلّامة الطباطبائي عند قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[2]، أن: «المراد بالنشأة الأولى نشأة الدنيا، والعلم بها بخصوصياتها يستلزم الإذعان بنشأة أخرى خالدة فيها الجزاء، فإن من المعلوم من النظام الكوني أن لا لغو ولا باطل في الوجود فلهذه النشأة الفانية غاية باقية، وأيضًا من ضروريات هذا النظام هداية كل شيء إلى سعادة نوعه وهداية الإنسان تحتاج إلى بعث الرسل وتشريع الشرائع وتوجيه الأمر والنهي، والجزاء على خير الأعمال وشرّها وليس في الدنيا فهو في دار أخرى وهي النشأة الآخرة»[3].

يريد النصّ إثبات المعاد من طريق خصوصيّات عالم الدنيا، وعليه فالمنطلق للإثبات هو علم الإنسان، أي العلم بخصوصيات نشأة الدنيا ومنها أن لها غايةً باقيةً، وأن كل شيء مهدي إلى سعادة نوعه، ومن هذه الأنواع الإنسان فهدايته تقتضي بعثًا وتشريعًا وتوجيهًا، وهذا يستلزم جزاءً. ولما لم يكن ذلك في الدنيا تحتّم تحقّقه في نشأة أخرى وهي الآخرة. والوسيط في العلمَين هو الإنسان.

٣. علم يستلزم وجدانًا وشعورًا كالمعارف الدينية الحقّة التي تستلزم السعادة في الدنيا فضلًا عن الآخرة

قال العلّامة: «إن الدين الحق لما كان هو الصراط الذي لا ينجح إنسان في سعادة حياته الدنيا إلا بركوبه والاستواء عليه، وليس للناكب عنه إلا الوقوع في كانون الفساد، والسقوط في مهابط الهلاك، قال تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِي عَمِلُواْ﴾، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَٰهُم﴾، ولازم هذه الحقيقة أن طمس الوجوه عن المعارف الحقة الدينية طمس لها عن حقائق سعادة الحياة الدنيا بجميع أقسامها فالمحروم من سعادة الدين محروم من سعادة الدنيا من استقرار الحال وتمهد الأمن وسؤدد الاستقلال»[4].

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ١٥٨.
(٢) سورة الواقعة، الآية ٦٢.
(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٩، الصفحة ١٣٣.
(٤) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦٩.

يجري التلازم هنا في متلازمتَين متعاكستَين، الأولى تقول بأن الأخذ بالمعارف الحقة الدينية يستلزم السعادة في الحياة الدنيا. وهذه الحقيقة تستلزم العكس وهو أن طمس الوجوه عن المعارف الحقة الدينية يستلزم الحرمان من سعادة.

٤. الملزوم الداعي لاستحضار اللازم

يختلف هذا القسم عن سابقه بأن الملزوم هنا ذو طبيعة معيارية بالنسبة للّازم، فهو ليس من قبيل أن الشمس تحثّ على طلوع ضوئها، أو أن النار تحث على الإحراق، فهو من قبيل الأمر التوجيهي، ويظهر ذلك من خلال التطبيقات التالية:

أ. لازم اتخاذه تعالى ربًّا وليًّا من جهة التكوين إرجاع أمر التدبير إليه:

هنا الملزوم اتّخاذه تعالى وليًّا، وهذا الاتخاذ داع لاستحضار اللازم، «ولازم اتخاذه تعالى ربًّا وليًّا من جهة التكوين إرجاع أمر التدبير إليه بالانقطاع عن الأسباب الظاهرية والركون إليه من حيث أنه سبب غير مغلوب ينتهي إليه كل سبب وهذا هو التوكل، ومن جهة التشريع الرجوع إلى حكمه في كل واقعة يستقبله الإنسان في مسير حياته وهذا هو الإنابة فقوله: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾، أي أرجع في جميع أموري، تصريح بإرجاع الأمر إليه تكوينًا وتشريعًا»[1].

إذًا، الملزوم هنا اتخاذه تعالى ربًّا وليًّا، وهذا يستلزم إرجاع أمر التدبير إليه تكوينًا وتشريعًا، والركون إليه من حيث كونه غير مغلوب. والاتخاذ هو أمر عقيدي والركون والإنابة هما أمران نفسانيان، فيكون الملزوم أمرًا عقائديًّا واللازم أمرًا نفسانيًّا. والملزوم هنا من سنخ الملزوم الاستحضاري، بمعنى أنه داع له وحضر فاتخاذ الله تعالى ربًّا من طبعه أن يرجع المتخذ أمر التدبير إليه ويركن وينيب إليه.

ب. لازم العبودية والمربوبية أن يتعلق العبد المربوب بربه في قوته:

فإن «لازم العبودية والمربوبية أن يتعلق العبد المربوب بربه في قوته وإرادته، ويدعوه ويرجع إليه في جميع أعماله، ولا يكون دعاء ولا رجوع إلا بتوجيه الوجه والإقبال إليه فكُنّي بتوجيه الوجه عن العبادة التي هي دعاء ورجوع»[2].

الثابت هو العبودية والمربوبية وهي تستلزم التعلق بالله في القوة والإرادة والدعوة والرجوع

(١) المصدر نفسه، الجزء ١٨، الصفحة ٢٥.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحة ١٩١.

والإقبال. وكذلك تستلزم المعبودية الإخلاص: «وهناك سبب ثالث وهو الإله المعبود فإن لازم معبودية الإله وخاصةً إذا كان واحدًا لا شريك له إخلاص العبد نفسه له فلا يدعو إلا إياه ولا يرجع في شيء من حوائجه إلا إليه فلا يريد إلا ما أراده ولا يعمل إلا ما يشاؤه».[1]

وهذا يجري في الاقتضاء حيث إن الربوبية تقتضي وجوب العبادة، «بعد ما فرغ من وصف الغاشية وبيان حال الفريقَين، المؤمنين والكفار عقبه بإشارة إجمالية إلى التدبير الربوبي الذي يفصح عن ربوبيته تعالى المقتضية لوجوب عبادته ولازم ذلك حساب الأعمال وجزاء المؤمن بإيمانه والكافر بكفره والظرف الذي فيه ذلك هو الغاشية»[2].

ج. المعاد كان يستلزم التدين بالدين:

من مستلزمات الاعتقاد بالمعاد التدين بالدين واتباع أحكامه ومراقبة الأحوال والأعمال، «وبالجملة القول بالمعاد كان يستلزم التدين بالدين، واتباع أحكامه في الحياة، ومراقبة البعث والمعاد في جميع الأحوال والأعمال، فردّوا ذلك ببناء الحياة الاجتماعية على مجرد الحياة الدنيا من غير نظر إلى ما ورائها»[3].

ج. ٢. ١. ج. الملزوم إنساني واللازم تكويني

من صور الصيغ التلازمية أن يكون الملزوم إنسانيًّا واللازم تكوينيًّا، ويمكن طرح النموذج التالي لهذه الصورة: «**تغيير ما بالأنفس يستلزم تغيير ما بالحال**».

قال العلّامة الطباطبائي: «لأن سنّته جرت أن لا يغير ما بقوم من الأحوال حتى يغيّروا ما بأنفسهم من الحالات الروحية كأن يغيّروا الشكر إلى الكفر والطاعة إلى المعصية والإيمان إلى الشرك فيغير الله النعمة إلى النقمة والهداية إلى الإضلال والسعادة إلى الشقاء وهكذا.

والآية أعني قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ﴾ إلخ، يدل بالجملة على أن الله قضى قضاء حتم بنوع من التلازم بين النعم الموهوبة من عنده للإنسان وبين الحالات النفسية الراجعة إلى الإنسان الجارية على استقامة الفطرة فلو جرى قوم على استقامة الفطرة وآمنوا بالله وعملوا صالحًا أعقبهم نعم

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢٠، الصفحة ٣٩٦.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢٠، الصفحة ٢٧٤.
(٣) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٢١.

الدنيا والآخرة»[1].

ج . ٢ . ٢ . تطبيقات في الصيغة الثانية: تسير من استحالة اللازم إلى استحالة الملزوم

تكشف استحالة اللازم عن استحالة الملزوم، بناءً لقاعدة أن ما يستلزم المحال محال، ويصح تعليق المحال على المحال ولذلك أداة في اللغة العربية وهي «لو» وهي حرف امتناع لامتناع. فيقال عن القضية التي علق فيها المحال على المحال بأنها صادقة، بلحاظ أن عدم حصول الطرف الثاني متوقف على عدم حصول الطرف الأول، فهي تندرج في التعبير الفلسفي تحت القول بأن عدم العلة علة لعدم المعلول، فيقال مثلًا: ما أمطرت السماء فما نبت الزرع. وما فسدت السماوات والأرض فما تعددت الآلهة. وما تركب الواجب فما تعدد الإله.

ويندرج في هذه الصيغة:

١ . استحالة الشريك لاستحالة التركّب، ومع استحالة التعدّد تثبت الوحدة الإلهية

فإن فرض التعدّد في الآلهة يستلزم تركّبها، والتركب مستحيل عليه لاستحالة النقص، فلو «كان هناك واجبان فصاعدًا، امتاز أحدهما من الآخر بعد اشتراكهما في وجوب الوجود، وما به الامتياز غير ما به الاشتراك بالضرورة، ولازمه تركّب ذاتهما مما به الاشتراك وما به الامتياز، ولازم التركّب الحاجة إلى الأجزاء، وهي تنافي الوجوب الذاتي الذي هو مناط الغنى الصرف»[2].

فهو الثابت الغنى الصرف ويلزم من الغنى الصرف البساطة الصرفة، وعليه يستحيل أي شكل من أشكال التركب. ولكنه يلزم من فرض الاثنَينية التركب، وبالتالي فاستحالة التركب تثبت استحالة الاثنَينية بناءً لقاعدة أن استحالة اللازم تدل على استحالة الملزوم.

وكذلك فإن وحدة النظام وتلاؤمه في غايته تستلزم وحدة المنظّم، وعليه فإن عدم التلاؤم فيه يدلّ على عدم الوحدة في المنظِّم، والواقع خلاف ذلك، «وتقرير حجة الآية أنه لو فرض للعالم آلهة فوق الواحد لكانوا مختلفين ذاتًا متبائنين حقيقةً وتباين حقائقهم يقضي بتباين تدبيرهم

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١١، الصفحة ٣١١.

(٢) **بداية الحكمة**، مصدر سابق، الصفحة ١٩٦.

فيتفاسد التدبيرات وتفسد السماء والأرض لكن النظام الجاري نظام واحد متلائم الأجزاء في غاياتها فليس للعالم آلهة فوق الواحد وهو المطلوب» [1].

٢. امتناع اتخاذ الولد لامتناع ما ينافي الألوهية

وما ينافي الألوهية هو كل ما لا يليق نسبته للذات المقدّسة من أي وجه من وجوه النقص.

«وأصل الكلام لو اتخذ الولد لامتنع لاستلزامه ما ينافي الألوهية فعدل إلى لو أراد الاتخاذ لامتنع أن يريده ليكون أبلغ وأبلغ ثم حذف هذا الجواب وجيء بدله لاصطفى تنبيهًا على أن الممكن هذا لا الأول»[2].

فاستحالة اتخاذ الولد لاستلزامه ما ينافي الألوهية، وهي لازم مستحيل، واستحالة اللازم دالة على استحالة الملزوم وهو اتخاذ الولد. ثم عدل بالملازمة إلى ما هو أبلغ دلالةً، وهو إرادة الاتخاذ لا الاتخاذ لامتناعه أيضًا للياقة الاصطفاء بفعل الله تعالى لا إرادة اتخاذ الولد.

والثابت هو كمال الذات، واتخاذ الولد مناف لذلك.

وهنا التلازم تعاندي يمكن صياغته بالقضية الشرطية التالية: كلما تحقق اتخاذ الولد استحال صدق الألوهية للتنافي والتعاند بينهما. أو دائمًا إما أن تصدق الألوهية وإما أن يصدق اتخاذ الولد.

٣. امتناع نسبة التكلم الإنساني على الله تعالى لامتناع التجسّم عليه عزّ وجلّ

فإن التكلم الإنساني يستلزم التجسم: «والمراد بالكلام هو ما شافه به الله سبحانه من غير واسطة ملك. وبعبارة أخرى هو ما يكشف به عن مكنون الغيب، وأما أن يكون من نوع الكلام الدائر بيننا معاشر الإنسان فلا، فإن الكلام عندنا هو أنّا نصطلح ونتعهد في ما بيننا على تخصيص صوت مخصوص من الأصوات لمعنًى من المعاني لينتقل ذهن السامع إلى ذلك المعنى ثم نتوسل عند إرادة تفهيمه إلى إيجاد تموج خاص في الهواء يبتدي منا وينتهي إلى السامع لننقل به ما في ضميرنا إلى ضمير السامع المخاطب والتكلم بهذا الوجه يستلزم التجسم في المتكلم والله

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١٤، الصفحة ٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحة ١٢٠.

سبحانه منزه عنه»[1].

إن كمال الذات المقدسة يقتضي التكلم بما يليق بكمالها، والكلام الإنساني غير لائق بها، فيستحيل اتصافه بها، وذلك لاستلزامه التجسّم في المتكلم، والتجسّم مستحيل، وهو نقص لأنه حاجة، وهو متنافٍ مع الكمال الإلهي والغنى، فتدل استحالة التجسّم على استحالة نسبة التكلم الإنساني إليه تعالى.

٤. امتناع اللهو عليه تعالى لامتناع النقص عليه جلّ وعلا

والنقص مستحيل لوجوب كمال الذات الإلهية، ومع صدق الوجوب يستحيل الامتناع بل إمكان الامتناع، «وأما اللهو بأمر غير خارج من ذاته فهو وإن كان محالًا في نفسه لاستلزامه حاجةً في ذاته إلى ما يشغله ويصرفه عما يجده في نفسه فيكون ذاته مركبةً من حاجة حقيقية متقررة فيها وأمر رافع لتلك الحاجة، ولا سبيل للنقص والحاجة إلى ذاته المتعالية لكن البرهان لا يتوقف عليه لأنه في مقام بيان أن لا لعب ولا لهو في فعله تعالى وهو خلقه، وأما أنه لا لعب ولا لهو في ذاته تعالى فهو خارج عن غرض المقام»[2].

وبتعبير موجز: يمتنع اللهو لامتناع النقص، ومرد هذا الامتناع لوجوب ثبوت الكمال في الذات المقدّسة، فإذا ثبت الوجوب استحال الامتناع والإمكان الخاص كما مرّ.

٥. امتناع انعدام الإنسانية بالموت لامتناع بطلان الربوبية

وبتعبير إيجابي: صفة الربوبية الإلهية تستلزم بقاء الإنسانية، قال تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلۡنَا فِى ٱلۡأَرۡضِ أَءِنَّا لَفِى خَلۡقٍ جَدِيدِۭ بَلۡ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمۡ كَٰفِرُونَ * قُلۡ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلۡمَوۡتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ تُرۡجَعُونَ﴾[3]، يقول: «إنكم بالموت لا تضلون في الأرض ولا تنعدمون بل الملك الموكل بالموت يأخذ الأمر الذي تدل عليه لفظة «كم» و«نا» وهي النفوس فتبقى في قبضته ولا تضل ثم إذا بعثتم ترجعون إلى الله بلحوق أبدانكم إلى نفوسكم وأنتم أنتم. فللإنسان حياة باقية غير محدودة بما في هذه الدنيا الفانية وله عيشة في دار أخرى باقية ببقاء الله ولا يتمتع في حياته

(١) المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحة ١٣٦.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ١٤، الصفحة ٣٦٠.
(٣) سورة السجدة، الآيتان ١٠ و١١.

الثانية إلا بما يكتسبه في حياته الأولى».

وفقًا لكلام العلّامة الطباطبائي، فإن الأصل الثابت هو أن حقيقة الإنسان تكمن في نفسه المعبّر عنها بالأنا. وهي محفوظة وهي هي عند رجوعها، ولها حياة باقية ترتبط بما اكتسبه في الدنيا، هذا أولًا. وتبيانًا لذلك تلازميًّا قال العلّامة:

«وتوضيح ذلك أن لازم قولهم: إن الإنسان إذا مات وصار ترابًا بطلت الإنسانية وانعدمت الشخصية أن يكون الإنسان صورةً ماديةً قائمةً بهذا الهيكل البدني المادي العائش بحياة مادية من غير أن تكون له حياة أخرى خالدة بعد الموت يبقى فيها ببقاء الرب تعالى ويسعد بقربه ويفوز عنده. وبعبارة أخرى تكون حياته محدودةً بهذه الحياة المادية غير أن تنبسط على ما بعد الموت وتدوم أبدًا، وهذا في الحقيقة إنكار للعالم الربوبي إذ لا معنًى لرب لا معاد إليه».

بناءً على ذلك الثابت: لو فرض النقيض وهو انعدام الإنسانية بالموت، يلزم مادية الإنسان وبقاء حياته ما بقيت المادة، وبالتالي بطلان الحياة الباقية. وهذا يستلزم إنكار العالم الربوبي، بلحاظ أن الربوبية تقتضي المعاد.

وبتعبير موجز: فإن الاعتقاد بانعدام الإنسانية بالموت يستلزم إنكار الربوبية. هذا ثانيًا.

ثم ذكر لازمًا ثانيًا: «ولازم ذلك أن يقصر الإنسان همه في المقاصد الدنيوية والغايات المادية من غير أن يرتقي فهمه إلى ما عند الله من النعيم المقيم والملك العظيم فيسعى لقربه تعالى ويعمل في يومه لغده كالمغلول الذي لا يستطيع حراكًا ولا يقدر على السعي لواجب أمره».

ويترتب على ذلك الاقتصار في الاهتمام على الغايات الدنيوية المادية. ويترتب أيضًا فساد الاستعداد للسعادة المستلزم للشقاء الدائم. «ولازم ذلك أن يثبت الإنسان في شقاء لازم وعذاب دائم فإنه أفسد استعداد السعادة وقطع الطريق»[1]. هذا ثالثًا.

ج . ٢ . ٣ . تطبيق الصيغة الثالثة: وجود يستلزم عدمًا

السير من وجود الشيء يستلزم امتناع نقيضه، كثبوت الوجود الصرف لله تعالى يستلزم بطلان الغير مطلقًا

(١) المصدر نفسه، الجزء ١١، الصفحة ١٥٩.

فقد انطلق العلّامة الطباطبائي لإثبات وجود الله تعالى من ثبوت الحقيقة الصرفة، حيث قال: «حقيقة الوجود ـ التي هي أصيلة لا أصيل دونها، وصرفة لا يخالطها غيرها، لبطلان الغير، فلا ثاني لها، كما تقدم في المرحلة الأولى ـ واجبة الوجود، لضرورة ثبوت الشيء لنفسه، وامتناع صدق نقيضه ـ وهو العدم ـ عليه، ووجوبها إما بالذات أو بالغير، لكن كون وجوبها بالغير خلف، إذ لا غير هناك، ولا ثاني لها، فهي واجبة الوجود بالذات»[1].

فقد استدل على امتناع الغير مطلقًا بمقتضى قانون التقابل في أحكام التناقض، حيث القاعدة أن ثبوت شيء يقتضي بطلان نقيضه، ومع ثبوت الحقيقة أن حقيقة الوجود أصيلة وصرفة ولا ثاني لها، وواجبة بالذات لا بالغير، وكل صفة من هذه الصفات تستلزم بطلان نقيضها وفقًا لقوانين التناقض، فالثبوت يبطل العدم، والأصالة تبطل الاعتبار، والصرفة تبطل المخالطة، والوحدة تبطل الكثرة، والوجوب بالذات يبطل الامتناع بالذات والإمكان بالذات.

ج . ٢ . ٤ . تطبيقات الصيغة الرابعة: السير من العدم إلى الوجود

ولهذه الصيغة تطبيقات كثيرة، لكن آلية تطبيقها تؤول إلى الصيغة السابقة لها وهي السير التلازمي من الوجود إلى العدم، وذلك وفقًا لأصالة الثبوت والوجود وكمال الذات الإلهية عند العلّامة كما مرّ. ومن هذه النماذج:

١ . أصالة الحق تستلزم استحالة اللهو عليه تعالى لاستلزامه النقص

قال العلّامة: «وبهذا البيان يتم البرهان على المعاد ثم النبوة ويتصل الكلام بالسياق المتقدم ومحصله أن للناس رجوعًا إلى الله وحسابًا على أعمالهم ليجازوا عليها ثوابًا وعقابًا فمن الواجب أن يكون هناك نبوة ودعوة ليدلوا بها إلى ما يجازون عليه من الاعتقاد والعمل، فالمعاد هو الغرض من الخلقة الموجب للنبوة ولو لم يكن معاد لم يكن للخلقة غرض وغاية فكانت الخلقة لعبًا ولهوًا منه تعالى وهو غير جائز، ولو جاز عليه اتخاذ اللهو لوجب أن يكون بأمر غير خارج من نفسه لا بالخلق الذي هو فعل خارج من ذاته لأن من المحال أن يؤثر غيره فيه ويحتاج إلى غيره بوجه وإذ لم يكن الخلق لعبًا فهناك غاية وهو المعاد ويستلزم ذلك النبوة»[2].

---

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق، الصفحة ١٩٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٤، الصفحة ٢٦١.

فمقتضى استحالة اللعب واللهو عليه تعالى إثبات النبوة والمعاد، وهو قد أثبت النبوة من خلال إثبات المعاد، فعند العلّامة المعاد يستلزم النبوة حيث قال: «فالمعاد هو الغرض من الخلقة الموجب للنبوة»، حيث إن نفي المعاد يستلزم نفي الغرض والغاية، وهو مستحيل، ومقتضى ذلك حتمية المعاد المستلزم للنبوة، «ولو لم يكن معاد لم يكن للخلقة غرض وغاية فكانت الخلقة لعبًا ولهوًا منه تعالى وهو غير جائز»، وإذ لم يكن الخلق لعبًا فهناك غاية وهو المعاد ويستلزم ذلك النبوة.

ونقطة الارتكاز في هذا البرهان تقوم على أصل ثبوتي وهو أن الله تعالى حق، وهذا يبتني على حتمية وهي أن حتمية النفي يرجع إلى حتمية الثبوت. ويمكننا صياغة الدليل بصيغ ثبوتية وفق التالي: حيث إن الله تعالى حق، فالحقانية تستلزم استحالةً وثبوتًا، أما الاستحالة فهي اللّهوية. وأما الثبوت فالمعاد، ثم المعاد يستلزم النبوة.

ج. ٢. ٥. تكثّر اللوازم لملزوم واحد

يمكن أن تتكثّر اللوازم لملزوم واحد، كما ويمكن للازم أن يستلزم لوازم أخرى، ومن النماذج النصّ التالي: «فكونه تعالى له ملك السماوات والأرض حاكمًا متصرفًا فيها على الإطلاق يستلزم قيام الخلقة به إذ لو قامت بغيره كان الملك لذلك الغير، وقيام الخلقة به **يستلزم** قيام التقدير به، لكون التقدير متفرعًا على الخلقة، وقيام التقدير به **يستلزم** قيام التدبير به فله الملك والتدبير فهو الرب عز شأنه»[1].

هنا تعددت اللوازم، والثابت الأول هو ملكية الله تعالى وحاكميته المطلقة، واللازم الأول هو قيام الخلقة به بمقتضى إطلاق الملكية والحاكمية. واللازم الثاني الذي قام على اللازم الأول هو قيام التقدير على الخلقة لتفرع التقدير على الخلقة، واللازم الثالث الذي قام على اللازم الثاني هو قيام التدبير به، فقيام التقدير به يستلزم قيام التدبير به فله الملك والتدبير.

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١٥، الصفحة ٩١.

مفهوم السعادة في تفسير الميزان

إبراهيم بدوي(*)

لمّا كانت السعادة أمرًا تصبو إليه نفوس بني البشر، ولمّا كان تحصيلها غايةً يسعى أبناء النوع إلى بلوغها، فإن البحث في مسألة السعادة أخذ في مساعي الفلاسفة شطرًا كبيرًا. وقد تشعّب البحث هذا في منحيَين: (١) البحث في نفس مفهوم السعادة، و(٢) البحث في كيفية تحصيلها. ومن بين الساعين في هذا المضمار قد يعتبر العلّامة الطباطبائي أحد أصحاب الطروحات الأكثر نضجًا لما لحظَهُ في مسعاه من نتاج السابقين عليه من الفلاسفة ولما أضافه إليها من آرائه الخاصة.

المفردات المفتاحية: السعادة؛ الشقاوة؛ اللذة؛ الخير؛ الملكة؛ العبادة؛ الحب الإلهي.

السعادة غاية الإنسان، يبحث عنها ويطلبها طيلة حياته، فربما بلغها وربما أخطأها.

بل إن السعادة هي غاية الغايات وليس وراءها غاية أخرى، يقول المعلم الثاني في كتابه **التنبيه على سبيل السعادة**:

«نرى أن السعادة إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها إلى أن نسعى بها لغاية ما أخرى غيرها»[١].

ثم إن السعادة هي غاية خلق الإنسان، فالله تعالى لم يخلق الإنسان إلا ليبلغه السعادة الدائمة الأبدية التي لا تنقضي ولا تزول، وقد رسم له الطريق المؤدي إليها من خلال التشريعات الحكيمة التي شرعها، وأمر بها، ثم أرسل الأنبياء أدلاء ليأخذوا بيد الإنسان إلى الغاية المطلوبة. فمن تخلف لم يكن له ليبلغ تلك السعادة.

(*) أستاذ في الحوزة العلمية.

(١) أبو نصر الفارابي، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق سحبان خليفات (عمان: ١٩٨٧)، الصفحة ١٧٩.

من هنا كان البحث في السعادة محطّ نظر الجميع: الأنبياء والأولياء، العلماء والعوام، الفلاسفة والمفكرين، الصلحاء والأشرار، الفقراء والأغنياء على حد سواء.

لقد تحدث الكثيرون عن مفهومها وأسبابها وأنواعها وطرق بلوغها وغير ذلك، وكُتب فيها الكثير الكثير حتى أُشبعت بحثًا وتمحيصًا من مختلف الجهات، ومع ذلك لم يروِ الإنسان غليله، ولم ينل منها مراده.

وممن تحدثوا عن هذا الموضوع الإنساني الهام العلّامة السيد محمد حسين طباطبائي في كتابه الخالد **الميزان في تفسير القرآن**. وسنحاول في هذا البحث أن نلقي نظرةً على خلاصة ما قدمه هذا العالم الجليل والفيلسوف الكبير حول هذا الموضوع باختصار شديد.

يقع البحث في عنوانَين رئيسَين، هما:

الأول: مفهوم السعادة وحقيقتها.

الثاني: سبيل تحصيلها.

مفهوم السعادة

يرى عامة الناس أن السعادة هي اللذة، ويرى البعض منهم أنها كامنة في الحصول على الجاه بالخصوص، وهناك من رآها منحصرةً في الاستغراق في التأمل، بينما يرى الحكماء كفيثاغورث وبقراط وأفلاطون أن السعادة هي في اكتساب فضائل النفس الأربعة: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة[١]، ولا يحتاج الإنسان معها إلى غيرها من صحة البدن وكماله، واعتبروا أن الإنسان لا يسعد السعادة الكاملة إلا بعودة روحه إلى العالم الآخر وانفصال نفسه عن البدن[٢].

أما أرسطو فقد اعتبر السعادة هبةً من الله، وهي حال من أحوال النفس البشرية، لا الجسد، تحصل من خلال بلوغ اللذة بنيل الفضيلة الفعلية، فهي عنده مزيج من اللذة والفضيلة[٣].

وأما الفارابي (٨٧٤ - ٩٥٠ م.) فقد عرفها في كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة** بقوله:

«السعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلًا، ولا في وقت من الأوقات، لينال

(١) راجع: ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق** (قم: انتشارات بيدار، ١٤١٢)، الصفحة ٨٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨٧.

(٣) ماجد فخري، **أرسطوطاليس المعلم الأول** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية)، الصفحة ١٠٧، بتصرف.

بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها»[1].

ورأى ابن مسكويه (المتوفى سنة ٤٢١ هـ.) أن السعادة جسمية ونفسية معًا، لأن للإنسانية طبيعةً مزدوجةً: نفسية تعكس فضيلةً روحانيةً يناسب بها الأرواح الطيبة، وجسدية تنم عن فضيلة جسمانية يناسب بها الأنعام، فالخير الجسماني يجعله يقيم في العالم السفلي، وإذا ما ظفر بمرتبة الكمال فيه ارتقت النفس إلى مصاف العالم العلوي، ولا تتم السعادة له إلا بتحصيل العالمَين معًا. فالسعادة الدنيوية على حد قوله ناقصة نظرًا لانطلاقها من عالم الحس، إذ لا بد لصاحبها أن يتعرض للألم والحسرات[2].

ويوافق العلّامة الطباطبائي ابن مسكويه في هذا التعميم فيقول:

«إن الإنسان ليس هو الجسم بل هو مركب من جسم وروح، مؤلف من جهتَين مادية ومعنوية، له حياة في البدن وحياة بعد مفارقته من غير فناء وزوال، يحتاج إلى كمال وسعادة تستند إليها في حياته الآخرة، فليس من الصحيح أن يعد كماله الجسمي الموضوع على أساس الحياة الطبيعية كمالًا له وسعادةً بالنسبة إليه»[3].

ثم يضيف إلى ما صار إليه ابن مسكويه أن السعادة متقومة بالإدراك والشعور، ولا يكفي فيها مجرد اكتساب الفضائل، إذ وجود الفضائل وانعدامها لا يؤثران في الإنسان سعادةً أو شقاوةً ما لم يشعر بها ويلتذ أو يتألم منها. قال: «والسعادة والشقاوة لذوي الشعور يتقومان بالشعور والإدراك، فإنا لا نعد الأمر اللذيذ الذي نلناه ولم نحس به سعادةً لأنفسنا، كما لا نعد الأمر المؤلم غير المشعور به شقاءً»[4].

إذن ، فالشعور باللذة الناشئة من الكمال المادي أو المعنوي هي السعادة عنده. كما أن الألم الناشئ من النقص فيهما هي الشقاوة.

ثم قال في موضع آخر: «من الممكن أن يقال: إن الفلاح هو السعادة، سميت به لأن فيها الظفر وإدراك البغية بشق الموانع الحائلة دون المطلوب»، «والفلاح الظفر وإدراك البغية، وذلك ضربان دنيوي وأخروي: فالدنيوي الظفر بالسعادات التي تطيب بها حياة الدنيا وهو البقاء والغنى

(١) أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة** (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، الصفحة ١٠٦.

(٢) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، مصدر سابق، الصفحة ٨٩، بتصرف.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٩٧)، الجزء ٢، الصفحة ١٥٢.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ١٤.

والعز [...] وفلاح أخروي، وذلك أربعة أشياء: بقاء بلا فناء، وغنًى بلا فقر، وعز بلا ذل، وعلم بلا جهل»[1].

بين السعادة والشقاوة

«السعادة والشقاوة متقابلان، فسعادة كل شيء أن ينال ما لوجوده من الخير الذي يكمل بسببه ويلتذ به؛ فهي في الإنسان ـ وهو مركب من روح وبدن ـ أن ينال الخير بحسب قواه البدنية والروحية فيتنعم به ويلتذ، وشقاوته أن يفقد ذلك ويحرم منه، فهما بحسب الاصطلاح من العدم والملكة [...]

وظاهر قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ لا تفيد حصر أهل الجمع في الفريقَين. وهو الملائم ظاهرًا لتقسيمه تعالى الناس إلى مؤمن وكافر ومستضعف كالأطفال والمجانين وكل من لم تتم عليه الحجة في الدنيا [...]

والمستضعفون وإن كانوا صنفًا ثالثًا بالنسبة إلى من استحق بعمله الجنة ومن استحق بعمله النار لكن من الضروري أنهم لا يذهبون سدًى، ولا يدوم عليهم الحال بالإبهام والانتظار، فهم بالآخرة ملحقون بإحدى الطائفتَين: السعداء أو الأشقياء»[2].

بين اللذة والسعادة

وليس في كل لذة سعادة؛ إذ قد يحصل الخلط بين مفهوم السعادة ومفهوم اللذة، والصحيح أنهما يجتمعان من جهة ويفترقان من جهة أخرى؛ يجتمعان في كون كل منهما يُدخل السرور إلى النفس، ولكنهما يفترقان في أن اللذة تُقطف قطفًا وتذهب نشوتها فورًا بعد الانتهاء من سببها، وربما حصلت بعدها ندامة وتعاسة ما بعدها تعاسة، أما السعادة فتظل تصاحب صاحبها ما لم يفرّط بها بأفعال أخرى تجلب له الشقاوة.

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحة ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١١، الصفحة ١٩.

بين الخير والسعادة

تكرر ورود كلمة خير في تعريف السعادة، فهل كل خير محقق للسعادة، وما الفرق بينهما؟

وفي معرض التفريق بينهما يقول العلّامة الطباطبائي رضوان الله عليه:

«الفرق بين السعادة والخير أن السعادة هي الخير الخاص بالنوع أو الشخص والخير أعم»[1].

فكل سعادة هي خير، وليس كل خير سعادة، حيث يمكن أن يكون الخير حاصلًا للغير مفقودًا عند الشخص نفسه كالعلم الذي يتمتع به العالم، فهو خير له، ولكنه يوجب الشعور بالشقاوة عند الجاهل الفاقد له.

نعم، في بعض الأحيان تشعر بالسعادة لأنك أوصلت الخير للآخرين، كما لو أشبعت جائعًا فإنك تشعر بالسعادة مع أنك جائع وفاقد لهذا الخير، ولكن شعورك بالسعادة هنا نابع من خير أشد منه، وهو شعورك بالفضيلة المعنوية (الإيثار والعطاء) وهي أقوى من فضيلة الشبع الجسدية.

هل غاية الخلق هي السعادة أم العبادة؟

ورد في القرآن قول الله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[2].

وظاهره أن غاية الخلق هي العبادة. ولكن العلّامة الطباطبائي يبين من خلال تفسير هذه الآية كيف أن غاية الخلق هي السعادة.

يقول: «العبودية هي الغرض الإلهي من خلق الإنسان، فالله سبحانه إنما يرضى عن نفس عبده إذا كان مثالًا للعبودية، أي أن يكون نفسه نفس عبد لله الذي هو رب كل شيء، فلا يرى نفسه ولا شيئًا غيره إلا مملوكًا لله خاضعًا لربوبيته لا يؤوب إلا إلى ربه ولا يرجع إلا إليه كما قال تعالى في سليمان وأيوب: ﴿نِعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[3] وهذا هو الرضى عنه.

وهذا من مقامات العبودية، ولازمه طهارة النفس عن الكفر بمراتبه وعن الاتصاف بالفسق،

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٣) سورة ص، الآية ٤٤.

كما قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[2].

ومن آثار هذا المقام أن العبودية إذا تمكنت من نفس العبد ورأى ما يقع عليه بصره وتبلغه بصيرته مملوكًا لله خاضعًا لأمره فإنه يرضى عن الله، فإنه يجد أن كل ما آتاه الله فإنما آتاه من فضله من غير أن يتحتم عليه، فهو جود ونعمة، وأن ما منعه فإنما منعه عن حكمة.

على أن الله سبحانه يذكر عنهم وهم في الجنة بقوله: ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَآءُونَ﴾[3]، ومن المعلوم أن الإنسان إذا وجد كل ما يشاؤه لم يكن له إلا أن يرضى. وهذا غاية السعادة الإنسانية بما هو عبد، ولذلك ختم الكلام بقوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾»[4].

حقيقة السعادة

يظهر من مجمل مطاوي كلمات العلّامة الطباطبائي أن السعادة مركبة من أمرَين:

١ ـ السعادة ذاتًا: ويقصد بها السعادة الناشئة من المعارف والعقائد الحقة. وهي عرضة للزوال بانحراف العقيدة أو بمخالفة العمل لها بشكل متكرر حتى تضعف وتزول.

٢ ـ السعادة عملًا: أي مكتسبة بالعمل، وهي السعادة الناشئة من العمل الصالح واقعًا. وهي غير كافية ما لم تكن تقترن بالسعادة الذاتية. فالعمل الصالح بدون اعتقاد صحيح لا يجلب إلا سعادةً دنيويةً مؤقتةً.

كيف نحصل على السعادة؟

وهذا هو السؤال الذي شغل بال الجميع منذ آلاف السنين، ولا يزال يشغله، وقد تعددت الإجابات بشكل هائل نظرًا لاختلاف المباني والمشارب والتعريفات والأماني.

وقد أجمل الفارابي الجواب عن هذا السؤال، فقال:

(١) سورة الزمر، الآية ٧.

(٢) سورة التوبة، الآية ٩٦.

(٣) سورة النحل، الآية ٣١، وسورة الفرقان، الآية ١٦.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحتان ٢٥١ و٢٥٢.

«السعادة تُبلَغ بأفعال ما إرادية، بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عل هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة»[١].

واشترط سقراط في بلوغ السعادة أن تكون كل أفعال الإنسان تحت سيطرة العقل، قال:

«إذن بصفة عامة، فإن كل ما تقوم به النفس وتصبر عليه، وهي تحت قيادة العقل، ينتهي بها إلى السعادة. أما حينما لا تكون تحت قيادة العقل فإنه ينتهي بها إلى ضد ذلك»[٢].

أما العلّامة الطباطبائي فقد فصَّل الحديث بنظرة شمولية لم يُسقط فيها ما غفل عنه السابقون، فقال:

«الإنسان [...] يحصل له من كل فعل يفعله هيئة نفسانية وحال من أحوال السعادة والشقاوة، ونعني بالسعادة ما هو خير له من حيث إنه إنسان، وبالشقاوة ما يقابل ذلك، ثم تصير تلك الأحوال بتكررها ملكةً راسخةً، ثم يتحصل منها صورة سعيدة أو شقية للنفس تكون مبدأً لهيئات وصور نفسانية، فإن كانت سعيدةً فآثارها وجودية ملائمة للصورة الجديدة، وللنفس التي هي بمنزلة المادة القابلة لها، وإن كانت شقيةً فآثارها أمور عدمية ترجع بالتحليل إلى الفقدان والشر، فالنفس السعيدة تلتذ بآثارها بما هي إنسان، وتلتذ بها بما هي إنسان سعيد بالفعل، والنفس الشقية وإن كانت آثارها مستأنسةً لها وملائمةً بما أنها مبدأ لها لكنها تتألم بها بما أنها إنسان، هذا بالنسبة إلى النفوس الكاملة في جانب السعادة والشقاوة، أعني الإنسان السعيد ذاتًا والصالح عملًا والإنسان الشقى ذاتًا والطالح عملًا.

وأما الناقصة في سعادتها وشقاوتها فالإنسان السعيد ذاتًا الشقي فعلًا بمعنى أن يكون ذاته ذات صورة سعيدة بالاعتقاد الحق الثابت غير أن في نفسه هيئات شقيةً رديةً من الذنوب والآثام اكتسبتها حين تعلقها بالبدن الدنيوي وارتضاعها من ثدي الاختيار، فهي أمور قسرية غير ملائمة لذاته، وقد أقيم البرهان على أن القسر لا يدوم، فهذه النفس سترزق التطهر منها في برزخ أو قيامة على حسب قوة رسوخها في النفس، وكذلك الأمر فيما للنفس الشقية من الهيئات العارضة السعيدة فإنها ستسلب عنها وتزول سريعًا أو بطيئًا.

وأما النفس التي لم تتم لها فعلية السعادة والشقاوة في الحياة الدنيا حتى فارقت البدن

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر السابق، الصفحة ١٠٦.

(٢) أفلاطون، في الفضيلة (محاورة سقراط مع مينون)، ترجمة الدكتور عزت قرني (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١)، الصفحة ١٢٨.

مستضعفةً ناقصةً فهي من المرجئين لأمر الله عز وجل، فهذا ما يقتضيه البراهين في المجازاة بالثواب والعقاب المقتضية لكونها من لوازم الأعمال ونتائجها، لوجوب رجوع الروابط الوضعية الاعتبارية بالآخرة إلى روابط حقيقية وجودية»[1].

منهج الأنبياء في تحصيل السعادة الحقيقية

أسقط الحكماء من حساباتهم عند الحديث عن السعادة دور الهداية الإلهية (المعرفة الدينية) التي تولّى الأنبياء أمرها، واكتفوا بالحديث عن دور العقل في إيجاد التوازن بين قوى النفس المختلفة لتنال الفضائل وتبتعد عن الرذائل.

هذا هو مسلك الفلاسفة والحكماء في تحصيل السعادة، ونجده في كلماتهم المختلفة في مجمل كتبهم. وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في بعض كلمات سقراط.

ومن المعلوم أن العقل، وإن كان بمقدوره إيجاد التوازن المذكور، إلا أنه يعجز عن معرفة خواص الأفعال وآثارها من ناحية ما يؤثر في بلوغ السعادة الحقيقية وعدمه، وذلك أن وراء نيل الفضائل الخلقية التي توجب رضى الناس غاية أنبل منها، وهي نيل رضى الله تعالى، وذلك لا يكون إلا باكتساب الثواب والحمد من الله تعالى فضلًا عن اكتساب حمد الناس ورضاهم، وهذا ما لا يمكن للعقل أن يدركه منفردًا دون توجيه واستثارة. بل قد يعجز تمامًا عن إدراك آثار بعض الأفعال المورثة للسعادة كالأمور العبادية والتي لا تدرك إلا من خلال الوحي.

وحيث إن الله تعالى خالق كل شيء فهو أعلم بما خلق، لهذا أخذ على نفسه أن يمد يد الهداية للإنسان ليدله على كل فعل من شأنه أن يساعده في بلوغ السعادة فأنزل لأجل ذلك الكتب، وبعث الأنبياء، فكانوا القدوة والمثل الأعلى المفضي عند الاقتداء به إلى الغاية القصوى، أي السعادة.

إذن، للدين دور أساسي في تحصيل السعادة أسقطه الحكماء من حساباتهم.

وفي هذا يقول العلّامة الطباطبائي: «المواد الدينية من المعارف الأصلية والأحكام الخلقية والعملية لها ارتباط بالنفس الإنسانية من جهة أنها تثبت فيها علومًا راسخةً أو أحوالًا تؤدي إلى ملكات راسخة، وهذه العلوم والملكات تكون صورًا للنفس الإنسانية تعين طريقها إلى السعادة

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ١٨٣ و١٨٤.

والشقاوة، والقرب والبعد من الله سبحانه، فإن الإنسان بواسطة الأعمال الصالحة والاعتقادات الحقة الصادقة يكتسب لنفسه كمالات لا تتعلق إلا بما هي له عند الله سبحانه من القرب والزلفى، والرضوان والجنان. وبواسطة الأعمال الطالحة والعقائد السخيفة الباطلة يكتسب لنفسه صورًا لا تتعلق إلا بالدنيا الداثرة وزخارفها الفانية ويؤديها ذلك أن تردّ بعد مفارقة الدنيا وانقطاع الاختيار إلى دار البوار ومهاد النار وهذا سير حقيقي»[١].

ويقول أيضًا: «فإن الدين هو الطريقة المسلوكة التي يقصد بها الوصول إلى السعادة الحقيقية»[٢].

وهذا هو مسلك الأنبياء عليهم السلام في إيصال الناس إلى السعادة، ولكن هذا المسلك موجه إلى عموم الناس دون خواصهم.

ويشترك مسلك الحكماء ومسلك الأنبياء في أن الغاية فيهما هي نيل الفضائل التي بها يبلغ الإنسان السعادة إما من خلال تحصيل رضى الناس أو من خلال تحصيل رضى الله تعالى.

وهناك مسلك ثالث أشار إليه العلّامة رضوان الله عليه في كلماته، هو أرقى من المسلكَين، وهو مسلك حب الله تعالى، ولا يكون إلا للخواص. قال العلّامة الطباطبائي في بيان هذا المسلك:

«إن العبد إذا أخذ إيمانه في الاشتداد والازدياد انجذبت نفسه إلى التفكير في ناحية ربه، واستحضار أسمائه الحسنى، وصفاته الجميلة المنزهة عن النقص والشين ولا تزال تزيد نفسه انجذابًا، وتترقى مراقبةً حتى صار يعبد الله كأنه يراه وأن ربه يراه، ويتجلي له في مجالَي الجذبة والمراقبة والحب فيأخذ الحب في الاشتداد لأن الإنسان مفطور على حب الجميل، وقد قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِۗ﴾[٣]، وصار يتبع الرسول في جميع حركاته وسكناته، لأن حب الشيء يوجب حب آثاره، والرسول من آثاره وآياته كما أن العالَم أيضًا آثاره وآياته تعالى، ولا يزال يشتد هذا الحب ثم يشتد حتى ينقطع إليه من كل شيء، ولا يحب إلا ربه، ولا يخضع قلبه إلا لوجهه فإن هذا العبد لا يعثر بشيء، ولا يقف على شيء وعنده شيء من الجمال والحسن إلا وجد أن ما عنده أنموذجًا يحكي ما عنده تعالى من كمال لا ينفد وجمال لا يتناهى وحسن

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٥٠.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحة ١٩٨.
(٣) سورة البقرة، الآية ١٦٥.

لا يحد، فله الحسن والجمال والكمال والبهاء، وكل ما كان لغيره فهو له، لأن كل ما سواه آية له ليس له إلا ذلك، والآية لا نفسية لها، وإنما هي حكاية تحكي صاحبها، وهذا العبد قد استولى سلطان الحب على قلبه، ولا يزال يستولي، ولا ينظر إلى شيء إلا لأنه آية من آيات ربه، وبالجملة فينقطع حبه عن كل شيء إلى ربه، فلا يحب شيئًا إلا لله سبحانه وفي الله سبحانه»[1].

شبهة: السعيد سعيد في بطن أمه

في تفسير القمي في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ في قول الله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ * فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾[2] قال: خلقهم حين خلقهم مؤمنًا وكافرًا وشقيًا وسعيدًا، وكذلك يعودون يوم القيامة مهتد وضالًّا.

وقال علي بن إبراهيم: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه[3].

وعلى هذا النسق وردت روايات عديدة من غير طرقنا.

ولا بد من التطرق لهذا الموضوع عند الحديث عن السعادة، وقد عالج العلّامة الطباطبائي رضوان الله عليه هذه الشبهة بما لا مزيد عليه.

وخلاصة الشبهة أن ما يظهر من النصوص أن سعادة الإنسان وشقاوته ذاتيتان فيه، أي يولدان معه، ولا علاقة لأفعاله بتحصيلهما، كما لا مجال لتدخل الله تعالى إذ الأمور الذاتية لا مجال لنفيها عن الذات إلا بانتفاء الذات نفسها. وهذا ما لا يمكن القبول به بناءً على نظرية نفي الجبر والتفويض التي تؤمن بها مدرسة أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. من هنا كان لا بد من معالجة هذه الشبهة.

يقول الطباطبائي في هذا الصدد ما يلي: «الروايات على اختلاف بياناتها كالآيات ليست في مقام إثبات السعادة والشقاوة الذاتيتَين بمعنى ما يقتضيه ذات الإنسان ويلزم ماهيته كالزوجية للأربعة، فإن ذلك مما لا ينبغي توهمه، إذ لو رجع إلى مجرد التصوير العقلي من غير مطابقة

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٧١.

(٢) سورة الأعراف، الآيتان: ٢٩ و٣٠.

(٣) نقلًا عن، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحتان ٩٦ و٩٧.

للواقع الخارجي لم يستلزم أثرًا حقيقيًا لتأخر الوجود عن ماهيات الأشياء وعروضه لها في الذهن والخارج على خلافه، ولو رجع إلى اقتضاء ذاتي حقيقي تملك به الماهية الإنسانية سعادتها أو شقاوتها بحيث لا يبقى لله سبحانه في خلقه إلا أن يظهر منها ما كان دفينًا في ذاتها كامنًا في باطنها، كان في ذلك إبطال لإطلاق ملك الله سبحانه وتحديد لسلطانه، والكتاب والسنة والعقل متعاضدة على نفيه.

على أن ذلك يوجب اختلال نظام العقل في جميع ما يبني عليه العقلاء في أمورهم واتفاقهم على توقع التأثير في باب التعليم والتربية، وتسالمُهم على وجود ما يستتبع المدح والذم أو يتصف بالحسن والقبح يدفعه.

وكذا يوجب لغوية تشريع الشرائع وإنزال الكتب وإرسال الرسل، ولا معنًى لإتمام الحجة في الذاتيات بأي معنًى صورناها بعد ما كانت مستحيلة الانفكاك عن الذوات»[1].

هذا على مستوى نفي الشبهة نقضًا، وأما على مستوى معالجتها حلًّا فقال رضوان الله عليه بعد عرض الروايات على الكتاب وتفسيرها على وفق الآيات المتناولة لهذا الموضوع من قبيل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾[2]، وقوله: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ * فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾[4] الآية.

قال: «فإن الآيات كما يشهد به سياقها ويدل عليه ذيل الأخيرة منها إنما تدل على قضاء إجمالي بكون النوع الإنساني مشتملًا على فريقَين، وإنما يفصّل الإجمال، ويتعين كل من الطائفتَين، وتتميز من غيرها في مرحلة البقاء بأفعال اختيارية تستتبع سعادةً أو شقاوةً، وتستدعي الاهتداء بالتوفيق أو أن يحق له الضلالة بولاية الشياطين، وبعبارة أخرى الذي في بدء الخلقة قضاء مشروط ثم يخرج عن الاشتراط إلى الإطلاق بالأعمال الاختيارية بعد ذلك»[5].

وخلاصة الفكرة أن السعادة والشقاوة أمران موجودان في داخل الإنسان مجبول عليهما على نحو الاقتضاء (أو القضية المشروطة)، وبالعمل يخرجان إلى الفعلية، ويتحدد بالعمل

(١) المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحة ٩٧.
(٢) سورة التغابن، الآية ٢.
(٣) سورة النجم، الآية ٣٢.
(٤) سورة الأعراف، الآيتان ٢٩ و٣٠.
(٥) الميزان في تفسير القرآن، الجزء ٨، الصفحة ٩٩.

وبالتوفيق الإلهي مصير كل فرد من أفراد الإنسان، إما سعادةً فقط وإما شقاوةً فقط. وعلى هذا يصدق القول: السعيد سعيد في بطن أمه لأن سعادته التي صار إليها كانت فيه على نحو الاقتضاء ثم صارت بالعمل الصالح والعقائد الحقة على نحو الفعلية.

كلمة أخيرة

لا يكفي أن يبلغ المرء في عقائده وأفعاله الفاضلة درجةً عاليةً يحصل من خلالها على السعادة في هذه الدنيا بحيث يشعر بالاغتباط والراحة النفسية بل لا بد أن يختم حياته على المنوال ذاته، وإلا فإنه لن ينال السعادة الأخروية التي يصبو إليها.

من هنا لفت العلّامة إلى هذه الحقيقة فقال: «وأمر السعادة مراعًى بالعاقبة والخاتمة»[1].

وذلك لأن الكمالات التي يحصل عليها في دنياه لا تنفعه في آخرته ما لم يأخذها معه. فإذا قام بما ينافيها ضعفت وزالت ملكاته الفاضلة، وحل محلها ملكات رديئة، عندها لن يصل إلى مرجوه، خصوصًا فيما إذا اختلّت عقائده، فستتحول ذاته من ذات سعيدة بالذات إلى شقية بالذات ولن تنفعه أعماله الفاضلة حينئذ.

قال تعالى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾[2].

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٤٠٠.

(٢) سورة الفرقان، الآية ٢٣.

منازل الفلسفة الغربية في فكر الطباطبائي

استعراض موجز لكتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»

مازن المطوري(*)

لا بد، في سياق لحاظ النتاج الفلسفي للعلّامة الطباطبائي، من الوقوف على كتاب **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي** وإفراد حيّز خاص له باعتباره أحد أهم ركائز وأركان نظام العلّامة الفلسفي. وقد لا نجانب الصواب إن قلنا إنّ هذا الكتاب يعتبر من أنضج التجارب الفلسفية التي قاربت طروحات الفلسفة الغربية ـ الأنطولوجية والإبستيمولوجية على حد سواء ـ بنَفَس إسلامي. وفيما يلي مقال تعريفي بالكتاب.

المفردات المفتاحية: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي؛ نظرية المعرفة؛ الواقعية؛ المثالية؛ نظرية الوجود؛ العلم؛ الإدراكات الاعتبارية.

تنقسم أبحاث الكتاب بصورة أساسية إلى قسمَين؛ مثّل القسم الأوّل ما خلا المقالتَين الأولى والثانية أبحاث نظرية المعرفة، وقد استوعبت أربعَ مقالات من مجموع أربع عشرة مقالةً. أمّا القسم الآخر فقد مثّل أبحاث نظرية الوجود وقد جاءت في ثماني مقالات.

تمثّلت مقالات القسم الأوّل البحث في: ما هي الفلسفة، الواقعية والمثالية، العلم والإدراك، قيمة المعرفة، نمو المعرفة، الإدراكات الاعتبارية. وقد انطوت هذه المقالات في الجزء الأول من الترجمة العربية المعتمدة في هذه الدراسة.

أمّا مقالات القسم الثاني فقد مثّلت مباحث نظرية الوجود: مباحث الوجود، الإمكان والوجوب/ الجبر والاختيار، العلة والمعلول، الإمكان والفعلية/ الحركة/ الزمان، الحدوث والقِدم/ التقدّم/ التأخّر/ المعية، الوحدة والكثرة، الماهية/ الجوهر والعرض، العالم وإله العالم.

(*) أستاذ الفلسفة في الحوزة العلمية في النجف الأشرف.

وأما السمة العامّة لمقالات الكتاب، فهي التعرض بالتحليل والنقد لكثير من آراء الحكماء والمفكرين القدامى والمحدثين، سواء أكانوا إلهيين أو ماديين. كما بذلت اهتمامًا أكبر في إيضاح مواطن ضعف المذهب الديالكتيكي، وإماطة اللثام عن مجموع هِنات المادية الديالكتيكية.

سنستعرض في الحديث القادم أبحاث مقالات كلَي القسمَين، محاولين التعريف بكل مقالة وأبحاثها والمقولات التي تناولتها عرضًا ونقدًا.

القسم الأول (نظرية المعرفة)

المقالة الأولى (ما هي الفلسفة)

انصبّت المقالة الأولى على مسألة تعريف الفلسفة وتحديد هويتها. والفلسفة ظاهرة طبيعية في الإنسان وملازمة للطينة البشرية، أي إنها قديمة قدم الإنسان ذاته. والفلسفة كممارسة عقلية من الطبيعي أن تختلف الأنظار في شأنها وتحديد ماهيتها؛ لأن جوهر الفلسفة يقوم على حرية التفكير. وإطلالة سريعة على ما قيل في تعريف الفلسفة يكشف عمّا قلنا[1].

وأيًّا ما كان الأمر، فقد عنى الماتن وشارحه بالفلسفةِ الفلسفةَ الموروثة عن مدرسة أرسطو (الفلسفة بالمعنى الأخصّ)، التي ذكر بشأنها أنها البحث عن الوجود بما هو موجود، أو مطلق الوجود.

ميّزت المقالة بين الفلسفة والعلم، ورأت أن الفلسفة تبحث عن الموجودات بما هي موجودة، بمعنى أن البحث الفلسفي يتناول الموجودات من حيثية موجوديتها فقط، أي الحيثية المشتركة. أمّا العلم فإنه يبحث عن الجهات المختصة المختلفة المتكثرة (الماهيّات)، بمعنى أن العلم لا يتناول الماء والتراب والإنسان بما هي موجودات، وإنما العلم يتناول مائية الماء وترابية التراب وإنسانية الإنسان. ولذا انشعبت العلوم فكانت متعدّدةً بحسب تعدّد وتكثّر الماهيات والجهات المختصة.

(١) انظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة، دراسة لآخر الآراء حول حدود الفلسفة وغايتها ومنهجها وعرض لأهم مشاكلها، الوجود، المعرفة، الإلهيات** (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٥)، الصفحات ٧ إلى ٣٥؛ وانظر: جيل دولوز وفليكس غتّاري، **الاتجاه المعاصر في تعريف الفلسفة والتعاطي معها برؤية جديدة: ما هي الفلسفة**، ترجمة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي-اليونسكو، الطبعة ١ العربية، ١٩٩٧م.).

ولكن على الرغم من اختلاف حيثيتي البحث في الفلسفة والعلوم، إلا أن هناك صِلات كثيرةً بينهما. إذ إن الفلسفة تتكفل إثبات موضوعات العلوم، فإن شيئًا من العلوم لا يبحث عن إثبات موضوع نفسه، وإنما يؤخذ موضوع العلم مفروغ الوجود، أما الذي يتكفل إثباته فهو الفلسفة.

وكذلك تتكفّل الفلسفة إثبات المبادئ التصديقية العامة للعلوم كأصل العلية. أمّا العلم فإنه يساهم في تقديم إثاراته وأبحاثه للفلسفة كي تنتزع منه أحكامًا عامّةً. وقد حدّدت هذه المقالة سمات الفلسفة، مبيّنةً أنها تقف في النقطة المقابلة للسفسطة، كما أنها تتكفّل التمييز بين أشكال مدركات الإنسان من اعتبارية ووهمية وحقيقية.

المقالة الثانية [الواقعية والمثالية]

جاءت المقالة الثانية لمناقشة الاتجاهات المثالية، وقد انطلقت هذه المقالة في اختيار الاتجاه الواقعي من الفطرة. والمذهب المثالي عميق الجذور في تاريخ الفكر الإنساني ومتعدد الأساليب، ولفظ المثالية هو أيضًا من الألفاظ التي لعبت أدوارًا مهمةً عبر التاريخ الفلسفي، وتبلور في عدة مفاهيم فلسفية تبادلت عليه، وأكسبته بسبب ذلك لونًا من الغموض والالتباس.

أمّا تعريف المثالية في هذه المقالة، فهو: من ينكر مطلق الواقع، أي ينكر الواقع إنكارًا مطلقًا. وقد أعطت المقالة صفة التعميم للسفسطة بما يشمل المثالية، واستعرضت أفكار كلٍّ من باركلي وشوبنهاور (١٧٨٨ـ١٨٦٠م.) عادّةً إياهم من المثاليين.

وقفت المقالة بعد ذلك عند مجموعة من شبهات المثالية ككاشفية العلم وخطإ الحواس فاستعرضتها وأجابت عنها. ثم انتقل الحديث إلى ملاحظات تم التوقف فيها عند بعض مقولات الديالكتيكيين.

المقالة الثالثة [العلم والإدراك]

تناولت المقالة الثالثة موضوعًا يعتبر من أهم موضوعات نظرية المعرفة، وهو تحديد هوية وطبيعة الإدراك البشري. فهل أن الفكر البشري موجود مادي وظاهرة مادية يقوم به الجهاز الفسلجي والعصبي عند الإنسان؟ أم أنّه ظاهرة غير مادية ويقوم به محور غير المادة؟

و«البحث في الإدراك البشري وتحديد هويته وآليته، ترفده اليوم مجموعة من العلوم.

ففسلجة الجهاز العصبي وعلوم النفس والتربية والدراسات الاجتماعية، تهتم بشكل أساس بهذا الموضوع وتتناوله كلٌّ من زاويتها. والدرس العقلي الجاد يتطلب متابعة هذه الأبحاث والاستضاءة بمعطياتها، ومن المؤسف حقًّا أن كثيرًا من هذه الأبحاث تتعذّر متابعتها بحكم الفواصل اللغوية»[1].

انطلقت هذه المقالة من دراسة صفات الظواهر المادية، وعدم انطباقها على الفكر والصور العلمية، إلى القول بوجود «الروح» المجرّد، المحور لهذا الفكر والذي لا يتصف بصفات المادة. فهو لا يقبل التجزئة والانقسام، ولا يخضع للتغيير والتحوير، خلافًا للظواهر المادية.

ساق الطباطبائي براهين إثبات النفس وأنها مركز الإدراك، ثم تعرّض لمجموعة من إشكاليات يطرحها أنصار مادية الفكر، وقاربها مقاربات عقلية وفلسفية.

المقالة الرابعة [قيمة المعرفة]

أما المقالة الرابعة في هذا الجزء من الكتاب، فقد تناولت بالبحث والدرس موضوع قيمة المعرفة. والقارئ المحترم يعرف أن هذا البحث من أهم مسائل نظرية المعرفة، بل هو الواجهة الرئيسية للبحث في نظرية المعرفة.

ينصبّ البحث في قيمة المعرفة على حقّانية الإدراك البشري، فهل يكشف الإدراك البشري عن واقع موضوعي؟ وهل تتطابق مدركات الإنسان مع موضوعها؟ أصلًا هل بإمكان الإنسان إدراك الواقع فيما لو كانت هناك واقعية خلف الذهن الإنساني؟

تابعت المقالة المذهب العقلي الأرسطي الذي تبنّاه حكماء الإسلام، وقد رأى هذا المذهب أن المعقولات المكتسبة على أسس منطقية هي عين الحقيقة، والحواس أداة للارتباط بالخارج عمليًّا وليست وسيلةً لكشف الحقيقة. وإجمال ذلك:

١) إنّ الإدراك البشري على نحوَين: تصوّر وتصديق. والتصوّر هو حضور صورة الشيء في الذهن، وليس له قيمة موضوعية، لأن هذا الحضور إذا جرّد عن كلِّ إضافة، فإنّه لا يبرهن أو يدل

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، ترجمة عمار أبو رغيف (العراق: المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع)، الجزء ١، الصفحة ٢١، مقدمة الأستاذ المترجم.

على وجود موضوعي للشيء خارج نطاق الإدراك. بخلاف التصديق فإنه يتمتّع بخاصية الكشف الذاتي عن الواقع الخارجي.

٢) ثمَّ إنّ جميع المعارف التصديقية التي يتمتّع بها الإنسان، ترجع إلى معارف ضرورية أساسية، تدركها النفس الإنسانية من دون مطالبة بدليل أو برهان، بل لا يمكن إثبات ضرورتها بدليل، وإنما تشعر النفس بضرورة التسليم بها والاعتقاد بصحتها كمبدإ عدم التناقض ومبدإ العلية والمبادئ الرياضية الأولية. وقيمة المعرفة إنما تنبع من ارتكازها على هذه المبادئ والدقّة في تطبيقها.

٣) أمّا التطابق بين الصورة الذهنية، والواقع الموضوعي الخارج عن إطار الذهن، فيرجع إلى التحليل الآتي: إنّ أي صورة نكوّنها عن شيء معيّن لها جانبان أو حيثيتان: فهي من ناحية صورة الشيء ووجوده الخاص في ذهننا، ولأجل ذلك لا بد أن يكون الشيء متمثّلًا فيها، وإلّا لم تصح إضافتها إليه ولم تكن صورةً له.

ومن ناحية أخرى فإن الصورة الذهنية تختلف اختلافًا أساسيًّا عن الواقع الموضوعي، وذلك أنها لا تتمتع بالخصائص التي يتمتع بها الواقع الخارجي من ألوان النشاط والفعالية. فالصورة الذهنية عن «الشمس» مهما كانت مفصّلةً ودقيقةً لا يمكن أن تقوم بنفس الأدوار الفعّالة التي يقوم بها الواقع الموضوعي «للشمس». ولكن هذا لا يعني أن الموجود في الخارج غير الموجود في الذهن عن هذا الخارج، بل هما واحد من حيث الماهية وإن اختلفا بالآثار والفعالية والنشاط.

٤) إنّنا لمّا نصِف قضيةً بأنها حقيقة أو صادقة، فمعنى ذلك أنها متطابقة مع الخارج، فالحقيقة صفة للإدراكات من حيث مطابقتها للواقع ونفس الأمر. وهذا المعنى للحقيقة هو الذي يحتفظ للمعارف البشرية بقيمتها. وبالتالي فقد أكدت هذه المقالة على أن موضوعية الإدراك بعامة ومطابقته للعالم الخارجي، أمر بديهي لا يتطلب برهانًا ودليلًا، بل لا يمكن الاستدلال عليه.

المقالة الخامسة [نمو المعرفة]

خُصّصت المقالة الخامسة للبحث في نمو المعرفة، وحصول الكثرة في الإدراكات. فماذا يعني البحث في نمو المعرفة؟

إنّ البحث في نمو المعرفة يعني: أن المعارف القبلية الأولية التي يمتلكها الإنسان كيف

يمكن أن تنشأ منها معارف جديدة؟ وكيف يمكن استنتاج قضايا جديدة من القضايا التي تشكل البنية التحتية للمعرفة الإنسانية، وهكذا حتّى يتكامل البناء المعرفي عند الإنسان؟

ولا يخفى فإن هذا البحث يرتبط بالعلم والإدراك البشري، وإن كان البحث فيه هنا متحيّث بحيثية خاصة هي كيفية حصول الكثرة في الإدراكات. وقد توفرت هذه المقالة على عرض وجهات نظر الحكماء الإسلاميين في نمو المعرفة وحدودها. وكذا توفّرت المقالة على عرض مواضيع لم يهتم بها القدماء اهتمامًا كاملًا، ولم تشقّ فيها الفلسفة ولا المنطق ولا علم النفس الحديث طريقًا، أي إن التحقيقات الواردة في هذه المقالة تعتبر خطوةً جديدةً في عالم الفلسفة[1].

قرّرت المقالة أن المعرفة التصورية تأتي من الحس وهو مبدأ المعرفة، أمّا التصديق فيقوم على أساس البديهيات الأولية التي تضطر النفس للإذعان بها من دون دليل، وعلى أساس من هذه البديهيات ينهض البناء المعرفي للإنسان من خلال منطق البرهان أو الارتباط الموضوعي بين موضوع الفكرة الأم وموضوع الفكرة البنت، وهو ما عبّر عنه الشهيد الصّدر بطريقة التوالد الموضوعي في قبال ما أسماه بـ «التوالد الذاتي»[2].

و«لقد جاءت إشارات المتن لبعض الأفكار المخالفة فرصةً سانحةً أمام الأستاذ مطهري، اغتنمها في استعراض أهم نظريات المعرفة الإنسانية. والملاحظ أن العنصر النقدي في ملاحظات الأستاذ ساهم مساهمةً أكثر جديةً في الدفاع عن النظرية العقلية التي تبنّاها أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، أكثر جديةً من العناصر التأسيسية التي أقام عليها الماتن والشارح صرح نظريتهما»[3].

المقالة السادسة [الإدراكات الاعتبارية]

انصبّت المقالة السادسة لبحث موضوع مهمٍّ وحيوي، وله آثار ومدخلية في أبحاث متعدّدة، ألا وهو بحث الاعتبار والإدراكات الاعتبارية. وقد طرح العلّامة الطباطبائي في هذا البحث رؤيةً تأسيسيةً جديدةً في المعرفة من خلال إبداعه لنظرية الاعتبار. وهو أوّل من بحث الإدراكات

(١) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمنهج الواقعي**، تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة ٢، ١٩٨٨)، الجزء ٢، الصفحة ٦.

(٢) محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء** (قم: المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصّدر، الطبعة ٢، ١٤٢٦هـ.)، الصفحة ١٦٠ فما بعدها.

(٣) **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي** (ترجمة أبو رغيف)، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٥، مقدّمة الأستاذ المترجم.

الاعتبارية تحت عنوان مستقل وبشكل مفصَّل كما أشار لذلك المحقِّقون.

كتب الشارح المطهّري قائلًا:

«أمّا المقالةُ السادسةُ فهي تتناول موضوعًا فلسفيًا جديدًا لم يُسبَق إليه. وحسب ما وصل إليه علمُنا، فإنَّ هذا الموضوع يطرح للدراسة لأوّل مرّة في هذه السلسلة من المقالات، وهو الموضوع المتعلّق بالتمييز والتفكيك بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية، وسيتضح هذا الأمر من مراجعة المقالة ذاتها»[1].

وأضاف: «لقد عكف في المقالة السادسة بشكل لم يسبق له نظير على نقد جهاز الإدراك، وتمييز وفرز الإدراكات الحقيقية عن الإدراكات الاعتبارية، وبهذا تتجنّب الفلسفة خطر الاختلاط بهذه الإدراكات، هذا الاختلاط المربك الذي زلزل كثيرًا من الحكماء»[2]. وكتب العلّامة مصباح اليزدي: «تعدُّ المقالةُ السادسةُ (الاعتبارات) في كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، بحثًا جديدًا مبتكرًا في الفلسفة الإسلامية»[3].

هذا، فضلًا عن أن العلّامة قد أشار إلى ذلك في رسالته الخاصّة الموسومة بـ«الاعتبارات»، فقال: «وإنّا لن ننسى مساعي السلف من عظماء معلّمينا وقدمائنا الأقدمين وجهدهم في جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا واهتدوا وهدوا السبيل شكر الله مساعيهم الجميلة، ولكنّنا لم نرِث منهم كلامًا خاصًّا بهذا الباب، فرأينا وضع ما يهم وضعه من الكلام الخاص»[4].

وغير خفي فإنّ البحث في الاعتبار والإدراكات الاعتبارية مرتبط بعالم الذهن. والمراد من الإدراكات الاعتبارية هي تلك الأمور التي لو أغمض الإنسان النظر عنها لم يكن لها حقيقة في الخارج، وذلك نحو المُلك والرئاسة وغيرها. وهذه المعاني تختلف وتتبدّل وتتغيّر بحسب اختلاف الأنظار.

الإدراكات الاعتبارية موجودات ذهنية، ولكن ليس بمعنى اختراع الذهن لها من دون

(١) **أسس الفلسفة والمنهج الواقعي** (ترجمة الخاقاني)، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٦.

(٢) **أصول الفلسفة** (ترجمة أبو رغيف)، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٤، مقدّمة الشهيد المطهّري.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، **رسالة التشيع في العالم المعاصر** (قم: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٨هـ.)، الصفحة ٤٠٠.

(٤) **مجموعة رسائل العلّامة الطباطبائي** (رسالة الاعتبارات)، تحقيق الشيخ صباح الربيعي (قم: مكتبة فدك لإحياء التراث، الطبعة ١، ١٤٢٨هـ.)، الصفحة ٣٤٠.

استعانة بالخارج، وإلّا لكانت غير صادقة على الخارج أو أنها تقع على جميع ما في الخارج لاستواء نسبة الجميع إليها. وإنما الذهن يوقعها على الخارج بتوهم أنها في الخارج لوجود المنشإ لها هناك. فبما أن الذهن ينتزعها من خلال الاستعانة بالخارج، وحيث إن هذا الارتباط ليس بحقيقي لعدم تحققها في الخارج، فهو وهمي بتوهم الذهن أنها من المعاني الحقيقية.

وتأسيسًا على ذلك، يعرّف العلّامة الطباطبائي الاعتبار بأنّه: «عبارة عن إعطاء حدِّ شيء إلى شيء آخر بحكم عوامل انفعالية، لأجل ترتيب آثار ذات ارتباط بعوامله الانفعالية»[١]. وسار من جاء من بعد العلّامة على منواله وأخذ بأقواله[٢].

ثمَّ ذكر العلّامة أن هذه الإدراكات لا يمكن التماسها بالبرهان، وذلك لأنه يجري في الحقائق فقط، وبالتالي فلا تحكم الاعتباريات علاقة استنتاجية، لأنَّ من شروط العلاقة الاستنتاجية أن يكون الربط بين المحمول والموضوع ربطًا حقيقيًا، لكي يمكن إثبات الحد الأكبر للأصغر بواسطة الأوسط، أما في الاعتباريات فلا يوجد ربط حقيقي بين محمولها وموضوعها، ومن هنا لا تكون القضايا الاعتبارية برهانيةً، بمعنى أنه لا يمكن إثبات صحة وسقم نتائجها منطقيًا.

نعم، في إطار الاعتبار والمقاييس والقواعد السارية في الاعتباريات، يمكن استنتاج قضايا أخرى منها، ولكنّها ليست برهانيةً ولا تتوفّر على شروط القضية البرهانية، ولذا يقول صدر الدين الشيرازي: «وبالجملة ميزان كلِّ شيء يكون من جنسه، فكما لا يمكن قياس الزمان بالأمتار، كذلك لا يمكن قياس الاعتبار بالبرهان»[٣].

ثم إن الإدراكات الاعتبارية قسِّمت في هذه المقالة إلى قسمَين؛ اعتبارات قبل الاجتماع، واعتبارات بعد الاجتماع. والأولى هي التي لا تفتقر في تحققها إلى الاجتماع وإنما تقوم في كلِّ فرد على حدة. أمّا الثانية فهي التي لا تتحقق من دون افتراض الاجتماع كالأفكار المرتبطة بالحياة الزوجية وتربية الأطفال. ومن مصاديق القسم الأوّل: الوجوب، والحسن والقبح، وانتخاب الأخف والأسهل، وأصل الاستخدام والاجتماع، وأصل متابعة العلم.

---

(١) **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي** (ترجمة أبو رغيف)، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٥٢٤.

(٢) انظر: منير القطيفي، **الرافد في علم الأصول، محاضرات السيّد السيستاني** (بيروت: دار المؤرخ العربي، الطبعة ١، ١٩٩٤م.)، الصفحة٤٧؛ محمد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة** (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة ٦، ١٤٢٥هـ.)، الجزء ١، الصفحة ٢٠٣؛ رضا الصّدر، **الفلسفة العليا** (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة ٢، ١٤٢٠هـ.)، الصفحات ٩٧ إلى ١٠١؛ ومعظم روّاد مدرسة العلّامة.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١)، الجزء ٩، الصفحة ٢٦٢.

أمّا مصاديق القسم الثاني فمنها: أصل الملك، واللغة، والرئاسة والمرؤوسية ولوازمهما، والاعتبارات التي ليس فيها رئاسة ومرؤوسية بل متساوية الأطراف ـ كالتبادل والارتباط والحقوق الاجتماعية المتساوية ـ، والأمر والنهي والثواب والعقاب.

ويلزم التنبيه إلى أنه توجد تطبيقات متعددة لنظرية الاعتبار، منها الحسن والقبح، وأصل متابعة العلم أو حجية القطع، وأفعال الإنسان الاختيارية. كما يلزم التنبيه إلى أن العلّامة قد ألّف رسالةً مستقلّةً في الاعتبار سنة (١٩٣٠م.) وقد طبعت ضمن مجموعة رسائله[١].

ومن المهم الإشارة ونحن بصدد الحديث عن هذه المقالة إلى أن الطباطبائي في تحليله للمدركات الاعتبارية قد التقى في مواطن كثيرة مع تحليل الفيلسوف الأسترالي جون ماكي (١٩١٧ـ١٩٨١م.) في تفسير الأحكام العملية الأخلاقية، وإن اختلفت منطلقاتهما وموقفهما المنتمي للإبستمولوجيا[٢].

القسم الثاني [نظرية الوجود]

تمحورت مقالات القسم الثاني والتي ضمها ثاني جزئَي الطبعة العربية حول نظرية الوجود كما أشرنا من قبل، وقد خصّ الطباطبائي نظرية الوجود بثماني مقالات: السابعة والثامنة والتاسعة والعاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة والثالثة عشرة والرابعة عشرة. وفيما يأتي من حديث نعرّف بكل مقالة والمواضيع والأفكار التي تناولتها.

المقالة السابعة [الوجود وواقع الأشياء]

انصبت المقالة السابعة على درس مسألة الوجود، وقد افتتحها الطباطبائي بالإشارة إلى السفسطة متخذًا من رفضها نقطة انطلاق في درس الفلسفة والواقع. والطباطبائي في موقفه من السفسطة لم يتجاوز ما كان قد سجله في المقالة الثانية من القسم الأول من اتخاذ الإيمان بالواقعية أمرًا بديهيًا يدركه الإنسان من دون شائبة شك أو ريبة.

بعد ذلك انتقل لدراسة المسألة المحرّرة في الفلسفة الإسلامية بعنوان أصالة الوجود والواقع في

(١) **مجموعة رسائل العلامّة الطباطبائي**، مصدر سابق، رسالة الاعتبارات، الصفحة ٣٣٩.

(٢) انظر: عمار أبو رغيف، **الحكمة العملية، دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية** (دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.)، الصفحة ١٦١ فما بعدها.

مقابل القول بأصالة الماهية، بعد أن فرّق بينهما في حديثه السابق عند تناول السفسطة، مقررًا أن الأصالة للوجود دون الماهية. فالأصيل في كل شيء هو وجوده، والماهية أمر ذهني، بل إن جميع الماهيات تكون واقعيةً بالوجود، فهي في ذاتها أمر ذهني اعتباري لا حظّ له من الواقع والوجود، فالواقع هو الذي يوجد الماهيات.

ثم فرّع على ذلك مجموعةً من النتائج كالقول بوحدة الوجود (الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة)، منوهًا إلى أن الكثرة ليست عدديةً وإنما في المراتب والتجليات المختلفة، ذلك أن العدد والرقم بدوره من تجليات الوجود[١].

ثم شرع ببحث أحكام الماهية والوجود، وفي أثناء حديثه عن أن الواقع لا يقبل العدم بالذات أي لا يتصف بنقيضه، تعرّض لنظرية الكيميائي الفرنسي أنطوان لافوازيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤م.) التي تنص على أن الموجود لا يعدم والمعدوم لا يوجد، منوهًا إلى اختلاف هذه الفرضية عن النظرية التي تنص على أن الوجود بذاته لا يتصف بنقيضه، شارحًا المراد من مقولة لافوازيه وفرقها عما يراد بحثه. بعد ذلك خرج باثنتَي عشرة نتيجة من درسه في هذه المقالة[٢].

المقالة الثامنة (الضرورة والإمكان)

خص الطباطبائي المقالة الثامنة لبحث المسألة الفلسفية المعروفة «الضرورة والإمكان»، والتي تشكل حكمًا من أحكام الوجود العامة، وبحسب شهادة الشارح المطهري فإن الطباطبائي في هذه المقالة تناول البحث في الضرورة والإمكان بطريقة خاصة ونهج غير مألوف[٣].

افتتح الطباطبائي حديثه بإيضاح مفهومَي الضرورة الإمكان، متخذًا مسلكَين مختلفَين في إيضاحهما، اعتمد في المسلك الأول على أساس دراسة سمات الوجود الخارجي، فيما سلك في الثاني طريق قانون العلية. ثم توقف عند مجموعة من الإشكالات التي يثيرها البحث الميكانيكي، والبحث الفيزيائي لنيوتن (١٦٤٣ ـ ١٧٢٧م.).

بعد ذلك خرج بملاحظتَين وفرّع عليهما التعرّض لبعض معطيات التجارب العلمية فيما

(١) أصول الفلسفة (ترجمة أبو رغيف)، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٦٣.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحتان ٨٨ و٨٩.
(٣) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٩٤.

يرتبط بمسألة الحتمية (الضرورة)، ثم أثبت لائحةً بالقضايا التي بحثها واستنتجها في المقالة.

المقالة التاسعة [العلة والمعلول]

البحث في قانون العلية بحث فلسفي وعلمي مهم، بسبب ما يمثله قانون العلية من ارتباط عام في سلسلة الوجود واتكاء البحث الطبيعي والتجريبي عليه، وقد رتب الطباطبائي البحث في هذه المقالة على دراسته في المقالة الثامنة ترتيبًا منطقيًا. ثم سلك طريقَين لإثبات قانون العلية، عبّر عن الأول منهما بالطريق الذي يسلكه الإنسان الاعتيادي بنظرة ساذجة، فيما قال عن الآخر إنه مقتضى النظرة الفلسفية الدقيقة[1].

بعد إثبات أصل العلية انتقل مستعرضًا مجموعةً من الإشكاليات مقاربًا لها أجوبةً فلسفيةً. وفور انتهائه من تلك المقاربات تعرّض لتقسيمات العلة: الفاعلية والغائية والمادية والصورية، وأشبع البحث في كل قسم منها بشكل مستقل، مستعرضًا في طيات ذلك إشكاليات يفرضها البحث التجريبي المعاصر[2].

ولأن البحث في العلية يستدعي التوقف عند تفسير الفيلسوف الأسكتلندي ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦م.) لفكرة الضرورة في هذا القانون[3]، تعرّض الطباطبائي لفكرة تداعي المعاني التي يأخذ بها هيوم تفسيرًا لقانون العلية[4]. بعدها عرّج على مسألة الصدفة متعرّضًا لمقالة بعض الماديين، وبعد مقاربة مستوعبة للإشكالية خرج بمجموعة أمور أثبتها في خاتمة المقالة[5].

المقالة العاشرة [القوة والفعل/ الإمكان والفعلية]

استوعبت المقالة العاشرة التي خصّها الطباطبائي ببحث مسألة الإمكان والفعلية ما يقارب ربع الجزء الثاني من الكتاب المكوّن من ٧٦٨ صفحةً من القطع الوزيري في طبعته العربية.

(١) **أصول الفلسفة** (ترجمة أبو رغيف)، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٩.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٨٤.

(٣) انظر: ديفيد هيوم، **مبحث في الفاهمة البشرية**، ترجمة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي، الطبعة ١، ٢٠٠٨م.)، الصفحة ٤٥.

(٤) **أصول الفلسفة** (ترجمة أبو رغيف)، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٠٥.

(٥) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣٢٠.

انصب البحث لدراسة ظاهرة التغير والتحول التي تعتبر من مسلّمات حقائق هذا الكون، إذ لا وجود للسكون والجمود فيه، وقد أخضع الطباطبائي المسألة للبحث ولكن بمنظار الفلسفة وليس بمنظار آخر.

افتتح الطباطبائي مقالته بمدخل توضيحي للفكرة مستعينًا بمجموعة من الأمثلة الحياتية في ذلك، ثم توصل إلى إيضاح مفهومَي القوة والفعل، الصفتَين الوجوديتَين، منوهًا إلى استبدالهما أحيانًا بتعبيرَي: الإمكان والفعلية، ثم خرج بمجموعة من النتائج.

انتقل بعد ذلك لمقاربة إشكالية يثيرها البحث العلمي المعاصر، تترتب على القول بعدم وجود فاصلة بين الإمكان والفعلية. ذلك أن العلم الحديث يرى أن بنية الأجسام ليست وحدةً متصلةً، وإنما يتألف كل جسم من مجموع أجزاء صغيرة تقبل التحول إلى طاقة، وكل جزء مادي يوجد في الواقع من تكاثف ركام من الطاقة، والطاقة ذاتها أيضًا بنية حُبيبية وكل حبّة منها تسمى كوانتوم (quantum)، ومن ثم فلا يوجد لدينا في العالم سوى المادة والطاقة. وبتعبير أصح: لا يوجد لدينا سوى الطاقة، ومن هنا فالاتصال بين الإمكان والفعلية كما يفترضه هذا البحث ليس إلا مفهومًا خاليًا.

بعد الانتهاء من مقاربة جواب لهذه الإشكالية انتقل الطباطبائي لبحث مفهوم الحركة، وبعد بسط لمفهومها انتقل لمقاربة موضوع الحركة والتكامل، خالصًا لنتيجة أن التحول والتكامل هو القانون العام لعالم الطبيعة[1]. وختم مع موضوع التجربة وتكامل العالم مشيرًا إلى مقبولية النتيجة التي خرج بها البحث لدى العلماء المُحْدَثين.

ولأن البحث في الحركة والتكامل يقود الأذهان للفكرة الديالكتيكية الماركسية، عقد الطباطبائي البحث لفكرة قانون الحركة الديالكتيكية في الطبيعة، فتحدث عن تفسير المادية الديالكتيكية لقانون التكامل والتحول، مستعرضًا مقالة أنصار هذا المذهب، وبعد استعراض فرضية المادية الديالكتيكية التي تعزو كل الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية لهذا القانون، توقف ناقدًا لها، وقد أسهب في نقده، مقاربًا لما يقوله الماركسيون بمعطيات البحث العلمي الطبيعي[2].

انتقل الطباطبائي بعد ذلك للبحث في مسائل: الامتداد في الحركة، والزمان والحركة،

(١) أصول الفلسفة (ترجمة أبو رغيف)، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٩٢.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٤٣١.

والحركة الجوهرية والطفرة بنظرة فلسفية، ثم أثبت في خاتمة المقالة القضايا التي تمت دراستها واستنتاجها[1].

المقالة الحادية عشرة [القدم والحدوث]

ترتب البحث في هذه المقالة على بحث القوة والفعل، فبعد أن بحث الطباطبائي في خاتمة مقالته السابقة عن الحركة والزمان انتقل للبحث عن القدم والحدوث. ابتدأ بتوضيح مفاهيم البحث من القدم والحدوث والمعية، موردًا بعض الأمثلة التوضيحية، متخذًا منها منطلقًا في بحثه التحليلي. وقد ركّز البحث في عالم الطبيعة وأحكامه.

وقد جاءت المقالة الحادية عشرة خلافًا لأخواتها مقتضبةً موجزةً.

المقالة الثانية عشرة [الوحدة والكثرة]

على غرار المقالة الحادية عشرة جاءت مقالة الوحدة والكثرة مقتضبةً موجزةً، وقد خصها الطباطبائي لبحث هذه المسألة التي تعدّ من المسائل الفلسفية المهمة والتي تتشابك فيها الرؤى وتتقاطع فيها المشارب والمذاهب الفلسفية والصوفية.

بعد إيضاح مفهوم الوحدة والكثرة انتقل الطباطبائي لبحث أقسام كل من الوحدة والكثرة، ثم عرّج على بحث أحكامها، وخرج بعد ذلك بمجموعة قضايا.

المقالة الثالثة عشرة [الماهية/ الجوهر والعرض]

كأُختَيها جاءت المقالة الثالثة عشرة موجزةً، وقد خُصت لبحث الماهية والجوهر والعرض وهما قسمان للماهية. أكد الطباطبائي أنه سبق وأن بحث الماهية في المقالتَين الخامسة والسابعة، منوهًا على أن الغرض من التكرار مزيد من الإيضاح، ولذا ابتدأ بإيضاح مفهوم الماهية وفرقه عن مفهوم الوجود. انتقل بعد ذلك للحديث عن أقسام الماهية والجنس والنوع والفصل، ثم عنون البحث في الجوهر والعرض، وكذا عن وجود الجوهر في الواقع الموضوعي الخارجي.

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٤٨٢.

وفي خصوص حديثه عن وجود الجوهر توقف الطباطبائي عند نتائج الاختبار العلمي التي تبناها أوجست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م.) ووليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠م.)، وأورد مقالتهما القاضية بعدم وجود الجوهر بناءً على مذهبهما المعرفي الذي يرى التجربة المصدر الوحيد للمعارف البشرية، وبالتالي فإن العلوم لا تتكئ إلا على الحواس والتجربة، وبالحواس إنما نعثر على الخواص والأعراض فحسب[1].

وبعد إيضاح مقالتهما توقف ناقدًا لها مبينًا خلطهم بين الزاويتَين العلمية والفلسفية، واقفًا على وجه الاشتباه الذي أدى بهم إلى إنكار وجود الجوهر. ومن ثم انتقل للحديث عن أقسام الجوهر والعرض.

المقالة الرابعة عشرة [إله العالم والعالم]

تمثل المقالة الرابعة عشرة آخر مقالة اختتم بها الطباطبائي كتاب أصول الفلسفة، وقد خصها لدرس الإلهيات بالمعنى الأخص في ضوء الأدلة العقلية والبراهين الفلسفية. توجهت المقالة كغالب مقالات الكتاب لمخاطبة الماديين المنكرين للميتافيزيقيا وعالم الغيب، وانصبّت لدفع إشكالاتهم وشبهاتهم.

افتتح الطباطبائي البحث بإثارة مجموعة من الأسئلة عن ضرورة وأهمية وغاية وفائدة البحث في الإلهيات وإثبات الخالق، وبعد مقاربة أجوبة لها انتقل لتقرير إشكالات «خصومنا الماديين» بحسب تعبيره[2].

استعرض إشكالية كون التجربة المصدر الوحيد للمعرفة، وعرّج على مسألة تداعي المعاني في قانون العلية، وإشكالية تبدل الفرضيات العلمية وما يقوله الماركسيون الذين يقيمون كل شيء على دعامة الاقتصاد والاستغلال، وإشكالية أن الغيب ليس له أثر في ميدان الاختبار العلمي، وإشكالية ارتداد العلل إلى غير نهاية ولزوم العلية للخالق، وإشكالية الشرور والظواهر غير النافعة في العالم. ثم أخذ بمقاربتها مقاربةً عقليةً وفلسفيةً، منوهًا إلى أن الكثير منها قد تم التعرض له في طيات المقالات السابقة. ولم تخل مقاربات الطباطبائي من الاستعانة بمعطيات العلوم المختلفة الإنسانية والطبيعية.

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٥١٠.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٥٦٢.

وبعد إسهاب في نقد هذه المقولات التي تشكل مطبات وموانع أمام البحث في الإلهيات، انتقل الطباطبائي لصلب فكرة أن لعالَم الخَلق خالقًا، مركزًا الحديث على الفهم الساذج والمغلوط لها من قبل الماديين[1]. فأسهب في إيضاح الهوة الفاصلة في فهم هذه الفكرة بين المثبتين والنافين، مشيرًا إلى أدلة الإلهيين في جواب الإشكالية التي تقرر: هل واقعية هذا العالم المتحول وواقعية كل جزء من أجزائه ناشئة منه أم أن واقعية الجميع ناشئة من واقعية ثابتة ومستقلة، وتنبع منها جميع الواقعيات؟

فاستعرض بيانَين في جواب ذلك، ثم خرج بنتيجة أن هناك علةً وجوديةً لعالم الوجود، خارج ذاته، ثم توقف عند مجموعة إيضاحات[2].

وهنا لا بد لنا من الإشارة إلى أن البرهان الوجودي المعروف في الفلسفة الإسلامية ببرهان الصديقين قد طوى مراحل مختلفة في المدرستَين المشائية ومدرسة صدر الدين الشيرازي، ولكنه مع بيان العلّامة الطباطبائي له قد وصل إلى أوج دقته. فالطباطبائي يعتقد أن هذا البرهان لا يتوقف على أية مسألة فلسفية أخرى، وإنما يمكن طرحه لإثبات وجود خالق للعالم مباشرةً بعد الإيمان بأصل الواقعية.

تحت عنوان تذكير وتنبيه، توقف الطباطبائي عند بعض إشكاليات الماديين التي من الممكن أن ترد على معطيات البحث السابق، فاستعرضها وقاربها فلسفيًا.

كيف نتصور الله؟ تحت هذا العنوان شرع العلّامة الطباطبائي ببحث الصفات الإلهية، ذلك أن أول إشكالية تنقدح في ذهن الإنسان في مجال بحث الإلهيات هي أساسًا عن قدرة الإنسان على تصور الله لكي يؤمن به؟ باعتبار أن الاعتقاد والإيمان تصديق، والتصديق فرع التصور، وإذا كان تصور الله غير ممكن فسوف يكون التصديق به والاعتقاد غير ممكن بداهةً. ولذا عقد الطباطبائي البحث لهذه الإشكالية، وعرّج على الصفات الإلهية. ثم انتقل لإثبات وحدة الخالق مستعينًا بالبراهين السابقة.

عقيب البحث في الصفات الإلهية توقف الطباطبائي عند نظرية مؤسس علم الاجتماع الحديث أوجست كونت التي يقسم فيها الفكر البشري إلى حقب ثلاثة (قانون الحالات الثلاث): دينية وفلسفية وعلمية، والتي تنطلق من نظرية اجتماعية تاريخية، وشرع بنقدها نقدًا تاريخيًا

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٦٣٣.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحات ٦٦٨ إلى ٦٧٠.

وفلسفيًا، مستعينًا ببعض نتائج دراسات المستشرق الألماني ماكس مولر (١٨٢٣ـ١٩٠٠م.)[١].

ثم رجع للبحث اللاهوتي الرتيب فوقف عند مسألة أن إله العالم جامع لكل كمالات الوجود، متعرضًا في طيات كلامه لبعض الإشكاليات.

وإذا كان للعالَم خالق فإن العالَم يمثل فعل ذلك الخالق، فشرع ببحث الفعل وتقسيماته ومراتب العالَم: المادي والمثالي والعقلي، مستعرضًا في طيات ذلك بعض إشكاليات الماديين.

وختم المقالة ببحث مسائل: القضاء والقدر، والخير والشر والسعادة والشقاء، ونهاية العالم، ثم أثبت لائحةً بالقضايا التي بحثها واستنتجها[٢].

ويذلك يتم الحديث حول مقالات كتاب **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**.

ملاحظات ختامية

أُريد في هذه الفقرة الختامية التوقف عند مجموعة من الملاحظات التي تسلّط الضوء على زوايا ترتبط بكتاب **أصول الفلسفة** وأبحاثه وجهات أخرى تتعلّق به:

الملاحظة الأولى

تضمنت مقالات الطباطبائي استعراض ونقد الكثير من الأفكار المرتبطة بالفضاء المعرفي الغربي، سواء ما يرتبط منها بالميتافيزيقيا والإلهيات أو الفسلجة والنفس والاجتماع والتاريخ، ولذا استحق الكتاب صفة الموسوعية. إذ هو في واقعه يمثّل موسوعةً في تحليل ونقد الأفكار والفلسفات المختلفة، وبتعبير الطباطبائي نفسه فإن الكتاب عبارة عن: «مقالات فلسفية تسير بقارئها حتى توقفه على أفق عال من النظر، ويشرف منه على خلاصة النظريات التي حصّلتها الأبحاث الموروثة من قدماء الفلاسفة من كلدة ومصر وإيران واليونان وغيرهم، ثم تحمّلها فلاسفة الإسلام، ويطّلع على الأبحاث والآراء التي أضافتها إليها الفلسفة الغربية الحديثة، ثم يقف على القضاء الحرّ والرأي الحق الذي لا مناص عنه للنظر المصيب»[٣].

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحات من ٦٨٥ إلى ٧٠٢.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٧٥٧.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة**، ترجمة جعفر السبحاني (قم: مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة ٣، ١٤٢٦هـ.)، الصفحة ٣.

مقالات الكتاب من حيث الجدة بحيث يصعب العثور على ما يماثله في تاريخها الفكري المعاصر وحركة النقد الفلسفي، وفضلًا عن الموضوعية العالية والنفس الطويل الذي تحلى به الفيلسوف الطباطبائي، تجد التواضع الفكري والتعاطي الأخلاقي، فالكتاب درس في الحكمتَين النظرية والعملية.

وحتى لا نترك هذه النقطة من دون مثال، فإن الطباطبائي بعد أن نقد مقولات المثالية، أكّد على ضرورة عدم الزجّ بأصناف من الناس في زمرة المثالية بسبب تبنّيهم لمقولات معينة؛ كالعرفاء الذين أنكروا منهج الاستدلال وطرحوا الكشف الذوقي طريقًا للوصول إلى الحقائق، أو أتباع الديانات الذين قصروا المعلومات الحقيقية على طريق الوحي، أو الفلاسفة الهرامسة الداعين إلى الانجذاب صوب العالَم العقلي الباقي والتنزّه عن العالم الفاني؛ كهرمس، وبليناس (١٥ ـ ١٠٠م.)، وفيثاغورس (٥٧٢ـ ٤٩٧ ق.م.)، وأفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م.)، وأفلوطين (٢٠٥ـ ٢٧٠م.)، فكل هؤلاء لم يكونوا بصدد نفي الواقع وإدراكه، ولم يكن لهم آمال سوى إكمال مسيرة العلم والعمل وخدمة الإنسانية. وبعد ذلك سجّل نصًا تتمثل فيه حكمة الطباطبائي وتواضعه وإنصافه، فقال: «فمن العدوان والتجاوز أن يبدأ الإنسان بالنطق بالألفباء فيوجه السّباب والاتهام لصلب أبيه ورحم أمه بفم ولسان تم صنعهما بدم أبوَيه. على أن الاتهام والسّباب من قبل الباحث الناقد يعني دعوى العلم ودليل الجهل»[1].

الملاحظة الثانية

من أغرب ما اطّلعت عليه وأنا أعدّ لهذه الدراسة نصٌّ للعلامة محمد تقي الجعفري (١٩٢٧ ـ ١٩٩٩م.) يتعلّق بمضمون كتاب **أصول الفلسفة**، أثبته حرفيًا: «لم أشاهد في مطالعتي لمؤلفات المرحوم الطباطبائي بحثًا وتحقيقًا خاصًا في فلسفة الغرب ومقارنتها مع فلسفة الشرق. وما يلاحظ في أسلوبه الفكري خاصةً في كتاب قواعد الفلسفة وأسلوب الواقعية [أصول الفلسفة والمنهج الواقعي] هو اطّلاع لازم بشأن المسائل الفلسفية التي تحدد قواعد ومبادئ العقيدة في الشرق والغرب»[2].

إن غرابة هذا النص تنبع من مخالفته لواقع مقالات كتاب **أصول الفلسفة** والنظريات

(١) **أصول الفلسفة** (ترجمة أبو رغيف)، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١١٨.

(٢) **سيرة العلاّمة الطباطبائي** (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة ١، ٢٠٠٠)، الصفحة ٢٧٦.

والأفكار التي تضمنها والتي يمكن لكل قارئ ومتابع ملاحظتها.

ومن جهة ثانية فإن هذه الشهادة مخالفة لشهادات مجموعة من تلاميذ الطباطبائي تتعلق بواقع وغرض الكتاب[1]، فضلًا عن كلام الطباطبائي نفسه الذي نقلنا طرفًا منه. ولذا لا أجد مبررًا لهذا النصّ، أو للإسهاب في نقده.

الملاحظة الثالثة

في إطار الاهتمام بالكتاب والعرفان بأهميته، وجدت بحسب تتبعي المحدود أن الدرس الجاد الوحيد من جملة محاولات الذي تناول الكتاب بشكل نقدي وعلمي هو الدرس الذي عقده أستاذنا العلّامة عمار أبو رغيف، فقد تناول درس مقالات الجزء الأول تناولًا نقديًا وبأفق رحب. ثم إن تلك الجلسات حُررت بقلم بعض تلاميذه ونشرت في العدد الثاني من مجلة **البرهان** التي يصدرها معهد الدراسات العقلية في النجف الأشرف، ثم أُعيد نشرها في كتاب الأستاذ **مقالات عراقية** بعنوان: إطلالة نقدية على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي. ومما جاء في ديباجة تلك الدروس: «بين يديك دروس ألقيتها منذ سبعة أعوام لتكون حقلًا يخصب من خلاله النقاش والسؤال حول المعرفة البشرية، ولكي تنمو طاقات تملأ الفراغ الذي نلمسه في مقاربة النقاش العقلي. انصبّت دروسنا على معالجات نقدية لنظرية المعرفة حسب ما جاءت في كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، حيث حرر متنه الفيلسوف العلّامة الطباطبائي، وزينه بحواشيه الفيلسوف مطهري تلميذ العلّامة، وأهم المحققين في فلسفة صدر الدين الشيرازي والحكمة الإسلامية العتيدة بشكل عام. وأود التنبيه هنا إلى أهمية نقد النصوص الجادة، ذلك يتضمن إعادة الحيوية لما طرحته من المهم المصيري من أفكار، ويتضمن إعادة تظهيرها، وهذا يعني بالضرورة احترامها وتكريم رجالها. المعرفة الإنسانية ليست ضوارٍ مفترسةً، بل هي إنتاج إنسي يتطلّب معاشرةً وإيضاحًا وتعديلًا ونقدًا»[2].

(1) انظر: مقدمة مطهري في: **أصول الفلسفة** (ترجمة أبو رغيف)، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٤٣ و ٤٥؛ ومقدمة سبحاني في ترجمته للكتاب، مصدر سابق، الصفحات من ٥ إلى ٤٧؛ وكلام التلميذ الآخر الطهراني في: محمد حسين الطهراني، **الشمس الساطعة**، ترجمة عباس نور الدين وعبد الرحيم مبارك (دار الأولياء، الطبعة ٢، ٢٠٠٨)، الصفحتان ٥٦ و٥٧، وغيرها من شهادات تلاميذه والمتابعين والمهتمين بفكره وآثاره.

(2) عمار أبو رغيف، **مقالات عراقية، مقالات وبحوث في الفكر والدين والفلسفة** (دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة ١، ١٤٣٥هـ)، الصفحتان ٥٦٧ و٥٦٨.

هذا المعنى يؤكد حزونة البحث العقلي النقدي، وقلّة الاهتمام بالنصوص الجادة والمهمة، لا سيما هذا الكتاب، في ظل فوضى المعرفة والأفكار التي تحوطنا من كل صوب!

الملاحظة الرابعة

هناك تصور مغلوط، سمعته من بعضهم، وتُحشى به أدمغة آخرين، يرتبط بكتاب **أصول الفلسفة** وكذا بكتابَي **فلسفتنا** و**اقتصادنا** للشهيد الصدر، مفاده أن هذه الكتابات مقتصرة على نقد الماركسية، وبما أن الماركسية سياسيًا واقتصاديًا أضحت في متاحف تاريخ الأفكار، فإن مبرّر الاهتمام بهذه الكتب ينتفي!

إن هذا التصور يدلّل في الواقع على عدم اطّلاع صاحبه على هذه الكتابات، وعلى أنه لم يجشّم نفسه عناء النظر فيها، ذاك أن الطباطبائي والصدر لم يدرسا الماركسية إلا بوصفها تجليًا من تجليات الفكر الغربي القائم على أسسهم الحضارية ورؤيتهم عن الكون والحياة والإنسان، والماركسية في كثير من منطلقاتها الفكرية لم تختلف عن منطلقات تيارات الغرب الفكرية وإن اختلفت في تفسيرها وعوامل صيرورتها التاريخية. بل إن الماركسية حاولت توظيف مجمل الدراسات النفسية والاجتماعية والفسلجية والعلمية لفلاسفة وعلماء ومفكري الغرب في سبيل إقامة فكرتها في تفسير التاريخ وتطوراته الكبرى وأمثولتها الشيوعية.

إن مراجعةً بسيطةً لكتاب **أصول الفلسفة**، وكذا كتابَي الشهيد الصّدر، توقف القارئ المحترم على أن نسبة استعراض الماركسية فيها قياسًا بمجمل تيارات وأفكار ومقولات الفكر الغربي نسبة ضئيلة جدًا. فالبحث في نظرية المعرفة وتجليات المذهب التجريبي وتفسيره لمجمل النشاط الفكري البشري تصورًا وتصديقًا، قيمةً ونموًا وتكثرًا، حدوده ومدياته، ليس حكرًا على الماركسية، وليس بحثًا في الماركسية، وإن كانت الماركسية تيارًا في ذلك المذهب.

وكذا فيما يرتبط ببحث الوجود وتفسيره وقوانينه، فالمذهب المادي في الوجود واسع تنتظم في طياته تيارات متعددة، تشكل فيه الماركسية تيارًا من جملة تلك التيارات.

وباختصار، إن هذه الكتابات تناولت المذهب المادي وفلسفته في أصولها الأساسية، وعبره تجلياتها المختلفة، منذ عصر اليونان وحتى العصر الحديث.

الملاحظة الخامسة

أحسب أن الكتاب «متنًا» بحاجة للترجمة عن أصله الفارسي لإحدى اللغات العالمية الحية كالإنجليزية مثلًا، كي يتسنى للناطقين بها من المهتمين بالفكر والفلسفة الاطّلاع على هذا النشاط الفكري والفلسفي المميّز الذي اضطلع به الفيلسوف الطباطبائي. وتكمن أهمية هذه الخطوة في إطار تلاقح الأفكار والدراسات المقارنة.

كما أجد أن الضرورة الفكرية والعقيدية تقضي بأن يكون متن العلّامة في هذا الكتاب منهجًا دراسيًا في معاهدنا الدينية والفلسفية، عسى أن نعيد بعض الهيبة والوقار لذواتنا ووجودنا أمام نزق الأفكار.

الملاحظة السادسة

لم أشأ تضمين الدراسة ملاحظات نقدية ترتبط بالكتاب أو طريقته أو بعض أفكاره ومقولاته، لأنني أردت للدراسة أن تكون تعريفيةً تُسهم في تعريف القارئ المحترم على المحاولات الجادّة في التواصل مع الفلسفة الغربية في حواضرنا العلمية. وإذا كان لا بد لنا من كلمة نختم بها دراستنا عن **أصول الفلسفة**، فإنها تؤكد على ضرورة قراءة الأفكار قراءةً جادةً ونقديةً، والأخذ بالحسبان أن ما حَرّره الأكابرُ من فلاسفتنا رغم جلالة قدره يبقى جهدًا بشريًا وسعيًا آدميًا لاكتشاف المجهول بقدر الطاقة البشرية، ومن ثم فهو يتأثّر بظروفه ومحيطه، وتعتريه الهفوات والنواقص، وبالتالي يظل بحاجة للتقويم والتتميم ومواصلة المسيرة النقدية والمعرفية على أساس قراءة النصوص، وجذور الأفكار، وظروفها التاريخية والاجتماعية.

الميزان في الدراسات الإيرانية

أمير رضا أشرفي(*)

لا يشك اثنان في أن الثورة الإسلامية في إيران تعتبر من أهم الأحداث التي شهدها تاريخ البلاد، فقد حقّقت هذه الثورة بنجاحها، بقيادة الإمام الخميني، النموذج الأصلح لنظام حكم إسلامي في العصور الحديثة، إلا أن نجاح هذه الثورة وامتدادها حتى يومنا هذا لم يستند إلى جهود الإمام وغيره من أبناء الثورة السياسية فقط، بل استند أيضًا إلى جهود مجموعة من العلماء الذين حملوا لواء النهوض العلمي، والذين كان على رأسهم العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ولذلك فإن تراث العلّامة لا زال حتى يومنا هذا يُستعاد ويُقرأ في دراسات وكتابات وأنشطة علمية معاصرة.

المفردات المفتاحية: مؤسسة؛ دراسة؛ مؤتمر؛ كتاب؛ أطروحة؛ رسالة.

تمهيد

تُعد الثورة الإسلامية الإيرانية العظيمة واقعةً مهمّةً في تاريخ إيران، والتي تعتبر بمثابة نقطة انطلاق للحركات والتطوّرات الثقافية الضخمة في العالم الإسلامي. وعلى الرغم من أن مفجّر هذه الثورة العظيمة هو سماحة آية الله الإمام الخميني (رضوان الله تعالى عليه)، إلا أن بزوغها لم يكن بشكل مفاجئ، بل تمّ تأسيس المبادئ العقائدية لهذه الثورة على يد كوكبة من كبار علماء الإسلام في إيران، ومن خلال مجاهداتهم العلمية، حيث تعدّ ثقافة الإسلام المحمّدي الأصيل، التي تنجم عن القرآن وأهل بيت العصمة والطهارة عليهم الصلاة والسلام، من أكثر مبادئها أساسيةً. ومن تجلّيات هذه الثقافة هي عجز القدرات والسلطات المزيّفة بين يدي قدرة

(*) أستاذ علوم القرآن والحديث في حوزة قم المقدسة.

الله تعالى اللامتناهية. وفي هذا الإطار، لا بد من الإشارة إلى سماحة العلّامة الطباطبائي (رضوان الله تعالى عليه) بصفته أحد العلماء الذين كان لهم الدور الحاسم في تعزيز المبادئ الثقافية لهذه الثورة المجيدة. إنّ مجاهدات العلّامة الطباطبائي العلمية المتمثّلة في التدريس والتعليم، وتربية الطلاب المبرّزين، وتدوين المصادر والمراجع - خاصّةً **تفسير الميزان** - في الحوزة العلمية بقم المقدسة من شأنها تأسيس مدرسة فكرية تربّي في أحضانها علماء كبار كالأستاذ الشهيد الله مرتضى مطهري، والإمام السيد موسى الصدر، وآية الله الشهيد الدكتور السيد محمّد الحسيني البهشتي، وسماحة آية الله جوادي آملي، وسماحة آية الله العلّامة مصباح اليزدي وكوكبة من فطاحل العلماء والمفكّرين الآخرين.

يقول آية الله محمّد تقي مصباح اليزدي - أحد تلامذة العلّامة الطباطبائي في التفسير والفلسفة: إنّ الحوزة العلمية في قم تزامنًا مع وصول سماحة آية الله العلّامة الطباطبائي كانت بمثابة شتلة تتطلّب بالغ الاهتمام والرعاية من قبل بستاني ماهر وكفوء لكي يعمل على تشذيبها وصيانتها. كانت تدور النشاطات العلمية للحوزة العلمية آنذاك حول محور الفقه والأصول، وربّما لا يفتقر المجتمع الذي كان يعيش في الخنق الفكري والسياسي الشديد إلى أكثر من هذا؛ ولكن لم يكن الوضع العلمي السائد آنذاك ملبّيًا لمتطلّبات المجتمع الذي كان يريد التحرّر من حالة الركود والتخلّف والذلّة. وكان من الضروري إعادة النظر في البرامج الدراسية والصفوف وتخطيط وحدات دراسية جديدة. وكان يجب على المجتمع آنذاك أن يتحدّى الثقافات الأخرى وأن يحافظ على ماهيّته الثقافية أمام الأجانب وأن يثبت أصالة مدرسته أمام المدارس الأخرى. وفي هذا السياق كانت تحتاج الحوزة العلمية إلى دروس جديدة أخرى إضافةً إلى الدروس التقليدية، حيث لا يوجد درس تفسير واحد فيها بشكل رسمي وممنهج آنذاك. كما كانت تخلو الحوزة العلمية من العلوم الاستدلالية العقلية التي يمكن من خلالها صيانة الدين الإسلامي الحنيف في مواجهة الشبهات. ومن جانب آخر دروس الأخلاق التي تتولّى تربية الطلّاب الأتقياء معنويًا لم تكن بشكل رسمي وممنهج وفي متناول الجميع. إنّ قيام سماحة آية الله العلّامة الطباطبائي (رحمه الله) بتدريس التفسير والدروس العقلية والأخلاق وإعطاء الطابع الرسمي لها، يمكن قياسها مع ما قام به الإمام الخميني (قدّس سرّه) في النشاطات السياسية. بعبارة أخرى، يمكن القول بأنّ هذه المهمّة من الخطورة والأهمية بمكانٍ لا يجرؤ أحد أن يقوم بتنفيذها، كما قام البعض بتنفيذها وباء قيامهم بالفشل. كان يحتاج الأمر إلى شجاعة كشجاعة الإمام الخميني (قدّس سرّه) في الأمور السياسية، وإلى حكمة وتدبير حكيم كالعلّامة الطباطبائي الذي كان يعلم بكيفية الولوج في الموضوع واجتياز العقبات.

بناءً على هذا، ليس بمبالغة القول إن العلّامة الطباطبائي (رحمه الله) قام بتمهيد الأرضية ثقافيًّا لانتصار الثورة الإسلامية في إيران، وبالتالي تولّى طلّاب مدرسته الفكرية مهمّته، كما تمّ بعده انتصار الثورة الإسلامية وإسقاط النظام الملكي على يد سماحة الإمام الخميني (قدّس سرّه) مفجّر الثورة الإسلامية وزعيمها الراحل. وإنّا لنحتاج في عصرنا هذا ـ أكثر من أي وقت آخر ـ إلى ترويج الثقافة التوحيدية النابعة من القرآن وتعاليم آل بيت الرسول عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ وتعزيزها وتعميقها وتنميتها لبقاء الثورة الإسلامية ونموّها في إيران والدول الإسلامية الأخرى.

وفيما يلي سنقدم سردًا إحصائيًّا بأهم مراكز الدراسات الإيرانية الفاعلة في هذا المجال وفي سبيل تحقيق الغاية المذكورة أعلاه وذلك عبر اشتغالها على فكر وتراث العلّامة الطباطبائي وتحديدًا موسوعته الكبرى **الميزان في تفسير القرآن**.

الدراسات الإيرانية حول تفسير الميزان

يمكن تلخيص الدراسات الإيرانية حول **تفسير الميزان** في ثلاثة أقسام:

١. المؤسسات والمراكز التعليمية والدراسية التي تمّ تأسيسها بمحورية **تفسير الميزان** والمدرسة الفكرية للعلّامة الطباطبائي (رحمه الله).

٢. المؤلّفات العلمية التي تمّ تدوينها حول **تفسير الميزان**، بما فيها الكتب والمقالات والأطروحات.

٣. المؤتمرات التي تمّ عقدها حول **تفسير الميزان** والعلّامة الطباطبائي.

١. المؤسسات العلمية التي تتمحور حول تفسير الميزان ومدرسة العلّامة الطباطبائي (رحمه الله) الفكرية

١ـ١. مؤسسة الإمام الخميني (قدّس سرّه) للتعليم والبحوث

تهدف هذه المؤسسة التي بدأت نشاطاتها في عام ١٩٧٥م، بإشراف سماحة آية الله مصباح اليزدي (حفظه الله تعالى)، إلى إعادة صياغة العلوم الإنسانية على أساس من المعارف الإسلامية، كما تسعى وراء تربية الباحثين في مختلف فروع العلوم الإنسانية. ومن أكثر دروس هذه المؤسسة العلمية أساسيةً، إلى جانب دروس الفلسفة الإسلامية، هي سلسلة من دروس

التفسير الموضوعي باسم «معارف القرآن» التي تندرج تحتها دروس كـ«معرفة الله»، و«معرفة العالم»، و«معرفة الإنسان»، و«معرفة الطريق والدليل»، و«معرفة القرآن»، و«الأخلاق في القرآن»، و«القانون والسياسة في القرآن» و«المجتمع والتأريخ في القرآن»، حيث تمّ تدوينها بقلم سماحة آية الله مصباح اليزدي، الذي يعدّ أحد تلاميذ العلّامة الطباطبائي المبرّزين، كما تمّ تنظيمها اعتمادًا على مدرسة العلّامة الطباطبائي الفكرية والتفسيرية؛ مدرسة تفسير القرآن بالقرآن. تعدّ هذه المؤسسة، التي تحتضن أكثر من مائة وعشرين عضوًا في الهيئة التعليمية ومئات الباحثين والطلبة، من أهمّ المراكز العلمية والدراسية في إيران التي تعمل على إعادة صياغة العلوم الإنسانية على أساس المصادر الإسلامية.

إنّ تدوين «التصنيف الموضوعي **لتفسير الميزان**»، الذي يحتوي على ٣٠ محورًا، هو من أبرز إنجازات هذه المؤسسة ونشاطاتها، حيث تمّ تدوينها بمشاركة ٦٠ باحثًا ومشرفًا في مختلف فروع العلوم الإنسانية والإسلامية. يجعل هذا المشروع محتويات **تفسير الميزان** في مختلف المجالات التخصصية في متناول أيدي الباحثين بشكل مصنّف وممنهج. وتوفّر منجزات هذا المشروع دعمًا عمليًّا قويًّا للمؤتمر الدولي حول آراء العلّامة الطباطبائي في **تفسير الميزان**، إضافةً إلى أنّها تمهّد الأرضية وتوفّر مستلزمات صياغة العلوم الإنسانية من جديد. كما يجدر هنا الإشارة إلى أن هذا المشروع هو قسم من الخطّة التي تنجم إن شاء الله عن تدوين تفسير موضوعي للقرآن متعدّد المحاور على أساس **تفسير الميزان**.

يحتوي المؤتمر الحالي على أكثر من ٧٠٠ محورٍ، وذلك نظرًا للدراسات التي أجريت في مشروع «التصنيف الموضوعي»، كما وصلت حتّى الآن أكثر من ٥٠٠ مقالةٍ علمية من الباحثين في داخل البلاد وخارجه حول آراء العلّامة الطباطبائي في **تفسير الميزان** إلى الأمانة العامّة للمؤتمر، حيث سيتمّ طبع المقالات المختارة في المجلّات العلمية لمؤسسة الإمام الخميني (قدّس سرّه) للتعليم والبحوث وسائر المراكز المشاركة في انعقاد المؤتمر. إضافةً إلى هذا، فإنّ المؤسسة قامت بعقد مؤتمر وطني عام ٢٠١٢م. في إيران حول المبادئ التفسيرية للعلّامة الطباطبائي ومناهجه، والذي أدّى إلى إنتاج مقالات ومقابلات علمية متعدّدة ونشرها في الكتب والمجلّات العلمية المحكّمة.

١-٢. مؤسسة إسراء الدولية للعلوم الوحيانية

تهدف هذه المؤسسة تحت إشراف سماحة آية الله جوادي آملي، أحد تلامذة العلّامة الطباطبائي

(رحمه الله) في التفسير والفلسفة، إلى توسيع نطاق العلوم الإسلامية وتعليم الباحثين المبدعين وتربيتهم في مختلف مجالات العلوم الإسلامية، كما تسعى إلى ترسيخ مبادئ الفكر الديني وأسس النظام الإسلامي وتأصيلها وتتصدى للدفاع عن الأفكار السامية للإسلام الأصيل وتلبية المتطلّبات الحضارية للعالم الإسلامي.

من أهمّ إنجازات هذه المؤسسة ودار النشر التابع لها هو إصدار مجموعة التفسير الترتيبي باسم **تسنيم** التي تمّ تأليفها بقلم سماحة آية الله جوادي آملي في ٣١ مجلدًا (من بداية القرآن حتي سورة الأنفال). وقد احتذى هذا التفسير من حيث الأسلوب والهيكل الأساسي حذو مدرسة **الميزان** التفسيرية القيّمة. وإضافةً إلى ذلك، تُعدّ سلسلة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم التي تشتمل على ١٨ مجلّدًا من إنجازات هذا التلميذ المبرّز للعلّامة الطباطبائي. وليس القول جزافًا إذا اعتبرنا التفسير الترتيبي والتفسير الموضوعي لسماحة آية الله جوادي آملي وكذلك مجموعة كتب **معارف القرآن** لسماحة آية الله مصباح اليزدي استمرارًا لتفسير **الميزان** والذي تمثّل في هيئة جديدة في العصر الراهن.

١-٣. مركز أبحاث العلّامة الطباطبائي [رحمه اللّه] التابع للعتبة المعصومية المقدسة

لقد تأسّس مركز أبحاث العلّامة الطباطبائي (رحمه الله) تحت إشراف الشيخ الدكتور أحمد عابدي بهدف تنقيح وإحياء مؤلّفات العلّامة الطباطبائي باللغة العربية، خاصّةً **تفسير الميزان** القيّم. إن تصحيح محتويات **تفسير الميزان** وتحقيقها وتوثيقها من النشاطات التي قام بها هذا المركز حول **تفسير الميزان**. ولقد خمّن الشيخ خاكي المدير التنفيذي لهذا المشروع تقدّم مراحله نحو ٧٠ بالمئة إلى الآن والذي يتمّ عرضه في ٢٠ مجلّدًا بحجم تقريبي يعادل ضعف الحجم الحالي، حيث يختصّ ثلاثة أو أربعة من مجلّدات هذه المجموعة بالفهارس الاختصاصية وتمهيد تفصيلي نسبيًّا حول **تفسير الميزان**. وسوف تصدر المجلّدات الأولى لهذه المجموعة في الأعوام المقبلة تباعًا بعون الله تعالى.

٢. المؤلّفات العلمية حول تفسير الميزان

٢ـ١. الكتب

تشير نتائج دراسة أُجريت اعتمادًا على مقالة «بيبلوغرافيا **تفسير الميزان** والعلّامة الطباطبائي» التي كتبها محمّد علي هاشم زاده، وكذلك البحث في برنامج nosa simorgh إلى أنّ تدوين الكتب حول «ميثودولوجيا **تفسير الميزان**» شاهد نموًّا متزايدًا خلال الأعوام الأخيرة ووصل عدد الكتب إلى ٩٠ كتابًا، كما تشير إلى تحقّق النموّ المقبول في مجال «الدراسات الموضوعية في **تفسير الميزان**»؛ ولكن لم تكن النشاطات في المجالات الأخرى كـ«مباحث العلوم القرآنية في **الميزان**»، و«فهرسة **الميزان**»، و«نقلُ **الميزان** إلى اللغات الأخرى» مُرضيةً، لا سيّما من حيث العدد. وتجدر الإشارة إلى أنّ ترجمة **الميزان** تنحصر في بعض اللغات كـ«الإنكليزية»، و«التركية الإسطنبولية»، و«الأسبانية»، و«الفارسية»؛ حيث لم تكتمل كثير منها للأسف الشديد، وتوقّف بعضها خلال عملية الترجمة.

ونُدرج في الجدول التالي نتيجة الإحصاء المذكورة حول الكتب المُعَدّة حول تفسير الميزان، ذلك بحسب الموضوعات[1]:

الموضوع	R	M	U	F	E	Z	الجمع
حتى عام ٢٠٠٢	٧	٢٧	٥	٦	٥	٧	٥٧
حتى عام ٢٠١٤	٧	١٥	١	٣	٣	٢	٣١
المجموع	١٤	٤٢	٦	٩	٨	٩	٨٨

٢ـ٢. المقالات المدوّنة حول تفسير الميزان

٢ـ٢ـ١. المقالات حول تفسير الميزان

تتمثّل نتائج الدراسات التي أجريت على أساس مقالة «بيبلوغرافيا **تفسير الميزان** والعلّامة الطباطبائي» التي كتبها محمّد علي هاشم زاده وكذلك البحث في برنامج nosasimorgh عن

(١) R: ميثودولوجيا تفسير **الميزان**   M: دراسة الموضوعات الخاصة في **الميزان**   U: العلوم القرآنية في **الميزان**
F: فهرسة **الميزان**   E: مختصر **الميزان**   Z: ترجمة **الميزان**

المقالات المتعلّقة بالميزان ـ بدايةً من عام ٢٠٠٣ حتى الآن ـ في الجدول أدناه[١]:

الموضوع	R	M	U	N	T	G	P	X	A	C	الجمع
حتى عام ٢٠٠٢	١٨	٢٠	٣	٥	٢	ــ	٤	ــ	ــ	٢	٥٤
حتى عام ٢٠١٤	٧٢	٤٨	٦	٥	٥	٤	٤	٢	٢	٢	١٥٠
المجموع	٩٠	٦٨	٩	١٠	٧	٤	٨	٢	٢	٤	٢٠٤

تشير نتائج الدراسة إلى أنّ عدد المقالات حول «ميثودولوجيا تفسير **الميزان**»، و«دراسة الموضوعات الخاصة في **الميزان**»، و«دراسة العلوم القرآنية في تفسير **الميزان**»، و«مقارنة **الميزان** مقارنةً تطبيقيةً مع التفاسير الأخرى»، شاهد نموًّا متزايدًا في الأعوام العشرة الأخيرة؛ ولكن لم يكن نموّ المقالات المدوّنة في موضوعات كـ«دراسة الجوانب البلاغية في **الميزان**»، و«مكانة تفسير **الميزان** وتأثيرها في التفاسير الأخرى»، و«نقد التفاسير في **الميزان**»، و«بيبلوغرافيا **الميزان**» ملحوظًا.

٢ـ٢ـ٢. المقالات المدوّنة حول تفسير الميزان والعلّامة الطباطبائي[٢]

لقد تمّ عرض ٢٠٨ مقالة حول تفسير **الميزان** والعلّامة الطباطبائي و فهرستها في موقع مركز الاستشهاد المرجعي لعلوم العالم الإسلامي (ISC) خلال الأعوام ١٩٩٨م. حتى عام ٢٠١٣م.، كما أحرزت ١٧ مقالةً من مجموع ٢٠٨ مقالات مفهرسة في الموقع (ISC) رتبةَ التوثيق، ومجموع المقالات التي أحرزت هذه الرتبة تصل إلى ٢١ مقالةً. وتدلّ دراسة المؤلّفات المدوّنة حول العلّامة الطباطبائي على أنّ هذه المقالات تتراوح بين ٧٠ موضوعًا فرعيًّا، وتعدّ «المعارف الإسلامية» و«الإلهيّات» و«الفلسفة» من الموضوعات الفرعية التي تختص بها أكثر المقالات. وتتشكّل المقالات المتعلّقة بالموضوعات القرآنية، والحديثية، والعلوم القرآنية التي تتمحور حول **الميزان**، ما يقارب ٣٠ % من مجموع هذه المقالات.

تشير الدراسة التي أجريت حول المؤسسات المشاركة في إنتاج العلوم بمحورية مؤلّفات العلّامة الطباطبائي وأفكاره إلى التضامن في هذا المجال من قبل الباحثين من ١٠٥ مؤسساتٍ. في هذا النطاق تتصدّر جامعة العلّامة الطباطبائي بطهران، وجامعة إصفهان، وجامعة طهران

(١) R: ميثودولوجيا تفسير **الميزان** — M: دراسة الموضوعات الخاصة في **الميزان** — U: العلوم القرآنية في **الميزان**
N: نقد المؤلّفات حول الميزان — G: مكانة التفاسير الأخرى في تفسير **الميزان** — P: تقرير المؤلّفات حول الميزان
X: علم البلاغة في **الميزان** — A: تأثير الميزان في التفاسير الأخرى — C: بيبلوغرافيا الميزان

(٢) انظر: فروغ رحيمي، **دراسة الإنتاجات العلمية المتعلّقة بمؤلفات العلّامة الطباطبائي وأفكاره**، المصنّفة في موقع (ISC).

رأس المجموعة. كما تشير الدراسات إلى عدم مشاركة أي جامعة أو مؤسسة من خارج البلاد في هذا المجال. بناءً على هذا، فيتطلّب عدم مشاركة المؤسسات خارج البلاد والباحثين الأجنبيين في إنتاج الآثار العلمية حول العلّامة الطباطبائي دراسةً أكثر. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا لم يرغب الباحثون في دراسة أفكار هكذا شخصية عظيمة وآرائه؟

٣. الرسائل الجامعية والأطروحات المكتوبة حول تفسير الميزان

تشير نتائج دراسة أجريت في الموقع الإعلامي لمركز أبحاث العلوم وتقنية المعلومات إلى أنّه تمّ تدوين أكثر من ٢٠٠ رسالة جامعية وأطروحة حول آراء العلّامة الطباطبائي في الموضوعات المختلفة، حيث يعدّ **تفسير الميزان** مصدرها الأساسي أو من مصادرها الأساسية.

وتنقسم الدراسات وفق التقسيم التالي:

١. الدراسات الموضوعية حول **تفسير الميزان**، وعددها ١١٠ رسالاتٍ.

٢. مقارنة آراء العلّامة ومنهجه مع الباحثين والمفسرين الآخرين، ٦٠ رسالةً.

٣. ميثودولوجيا **تفسير الميزان** وعددها ما يقارب ٣٠ رسالةً.

٤. البرامج الكومبيوترية حول تفسير الميزان

لقد قام مركز نور للدراسات الكومبيوترية في العلوم الإسلامية (NOORSOFT.ORG) بإنتاج كثير من البرامج الكومبيوترية في العلوم الإسلامية وتفاسير القرآن. ويعدّ برنامج جامع تفاسير النور أحد برامج هذا المركز الذي يحتوي على **تفسير الميزان** وترجمته، حيث يوفّر هذا البرنامج إمكانية البحث والنسخ بمختلف الطرق للباحثين.

٥. المؤتمرات

أما أهم المؤتمرات التي عُقدت حول **تفسير الميزان** وفكر العلّامة الطباطبائي عمومًا، فندرجها فيما يلي:

١. المؤتمر الوطني حول المبادئ والمناهج التفسيرية لدى العلّامة الطباطبائي، (أبريل) عام ٢٠١٢:

بدأ المؤتمر الوطني حول المبادئ التفسيرية لدى العلّامة الطباطبائي أعماله يوم الخميس الواقع في أبريل ٢٠١٢ بإلقاء سماحة آية الله جوادي آملي خطابًا عبر الشاشة، في مؤسسة الإمام الخميني (رضوان الله تعالى عليه) للتعليم والبحوث. وألقى كلّ من سماحة آية الله مصباح اليزدي (رئيس مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث) وسماحة آية الله أستادي خطابًا حول المنهج التفسيري لدى العلّامة الطباطبائي في **تفسير الميزان**. وقد نشرت ١٢ مقالةً من مجموع ١٠٠ مقالةٍ وصلت إلى أمانة المؤتمر في المجلّات المحكّمة للمؤسسة (قرآن شناخت ومعرفت). إضافةً إلى ذلك، فقد أجريت سبع مقابلات علمية مع سماحة آية الله جعفر السبحاني، وآية الله مصباح اليزدي، وسماحة الأستاذ الشيخ محمود رجبي (مدير قسم التفسير وعلوم القرآن) نُشرت على موقع المؤتمر الدولي حول آراء العلّامة الطباطبائي في **تفسير الميزان** في العنوان التالي: .http://hanat.iki.ac.ir/

٢. المؤتمر الوطني حول الولاية والإمامة من منظار العلّامة الطباطبائي:

انعقد هذا المؤتمر تحت رعاية قسم المعارف الإسلامية في جامعة العلّامة الطباطبائي. حيث قامت كوكبة من الأساتذة والباحثين من الحوزة والجامعة بإلقاء الضوء على الشخصية الفريدة للعلامة الطباطبائي وتحليل أفكاره وقراءة آرائه القيّمة من جديد.

وفيما يلي بعض من محاور المؤتمر:

أ. ضرورة الولاية والإمامة ومبادئها وأدلّتها من منظار العلّامة الطباطبائي.

ب. صفات الإمام (العلم والعصمة والقدرة والصفات الظاهرية).

ج. ولاية الإمام (التكوينية والتشريعية والباطنية والظاهرية).

د. الإمام والمجتمع (التربية والعدالة والهداية والحكومة).

هـ. الإمامة والولاية في عصر الحضور والغيبة.

المصادر: (isna.ir/fa/news/) **وموقع جامعة العلّامة الطباطبائي** (www.atu.ac.ir)

٣. مؤتمر العلّامة الطباطبائي فيلسوف العلوم الإنسانية الإسلامية:

انعقد مؤتمر «العلّامة الطباطبائي؛ فيلسوف العلوم الإنسانية الإسلامية» بفضل جهود مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي وبمشاركة من منظمة التعبئة لأساتذة البلاد والمؤسسة الدراسية

للحكمة والفلسفة الإيرانية، والمجمع العالي للحكمة الإسلامية، وذلك بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة وإحياءً لشخصية العلّامة الطباطبائي الفريدة. تخلل المؤتمر كلمة لسماحة الشيخ على أكبر رشاد، كما تمّ عرض بعض المقالات من قبل أصحاب الرأي والباحثين. وكان مسك الختام للمؤتمر محاضرة قيّمة ألقاها سماحة آية الله جوادي آملي في مؤسسة إسراء الدولية. وفيما يلي أسماء بعض من المقالات المقدّمة للمؤتمر:

أ. «نظرية العلّامة الطباطبائي في الاعتباريات وتأثيرها على العلوم الإنسانية» بقلم أبو الفضل كياشمشكي.

ب. «كيان المجتمع من منظار العلّامة الطباطبائي وتأثيره على العلوم الإنسانية ـ الإسلامية» تأليف فاطمة شاكرين.

المصدر: الموقع الإعلامي لمركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي (www.isca.ac.ir/)

٤. مؤتمر إحياء الذكرى للعلامة الطباطبائي في قزوين (أغسطس) عام ٢٠١٤:

قام كلٌّ من سماحة آية الله حسيني آملي و سماحة آية الله محمّد باقر تحريري بإلقاء الخطاب في هذا المؤتمر بصفتهما تلميذَين للعلامة الطباطبائي.

المصدر: الموقع الإعلامي للحوزة (www.hawzahnews.com)

٥. مؤتمر «قراءة الآراء القرآنية للعلامة الطباطبائي من جديد» (أكتوبر) عام ٢٠٠٨:

انعقد هذا المؤتمر بفضل جهود قسم البحوث بمكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان رضوي. حيث قام سماحة السيد حسن مصطفوي سعادت، مدير قسم الفلسفة والكلام بجامعة الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ بإلقاء محاضرة حول فلسفة الوحي والنبوّة في **تفسير الميزان**. وبالتالي ألقى سماحة الشيخ على نصيري أحد أساتذة الحوزة والجامعة ومدير قسم القرآن ونهج البلاغة في جامعة المعارف الإسلامية خطابه حول **تفسير الميزان** ونقد شبهات منفتحي الفكر في الوحي والنبوّة.

المصدر: الموقع الإعلامي للحوزة (www.hawzahnews.com)

٦. مؤتمر قراءة آراء العلّامة الطباطبائي من جديد (سبتمبر) عام ٢٠١١:

انعقد هذا المؤتمر تحت رعاية الجمعية العلمية للقرآن والحديث التابع لجامعة فردوسي

بمشهد. حيث قام كلّ من سماحة آية الله سيّدان وسماحة السيّد محمّد إمامزاده (أستاذ بجامعة فردوسي- مشهد) بإلقاء خطابه. كما أقيمت طاولة مستديرة حول **تفسير الميزان** وبمشاركة من أربعة أساتذة من جامعة فردوسي وهم: (السيدة بيروزفر وفضيلة الدكتور إمامزاده وفضيلة الدكتور رضائي كرماني وفضيلة الدكتور صاحب على أكبري).

المصدر: الموقع الإعلامي لجامعة فردوسي بمشهد (http://news.um.ac.ir)

٧. مؤتمر مهر معرفت (شمس المعرفة) حول التعريف بالسيرة الأخلاقية والعرفانية للعلامة الطباطبائي (فبراير) عام ٢٠١٤:

أقيم المؤتمر الأول من سلسلة مؤتمرات مهر معرفت حول التعريف بالسيرة الأخلاقية والعرفانية للعلامة الطباطبائي بجامعة إعداد المدرسين. وكان كلّ من الدكتور غلام حسين الديناني أستاذ الفلسفة بجامعة طهران بصفته تلميذ العلّامة الطباطبائي وسماحة الشيخ محمّديان رئيس ممثّلية سماحة قائد الثورة في الجامعات من المحاضرين الأساسيين في المؤتمر.

المصادر:

موقع جامعة تربيت مدرس (إعداد المدرسين) (/www.modares.ac.ir)

وموقع وكالة رسا للأنباء (/www.rasanews.ir)

٨. مؤتمر «ميزان الحكمة» الوطني لإحياء الذكرى المئوية لميلاد العلّامة الطباطبائي (ديسمبر) عام ٢٠٠٢:

أقيم مؤتمر ميزان الحكمة الوطني مصادفًا للذكرى المئوية للعلامة الطباطبائي في مركز المؤتمرات الدولية لمنظمة الإذاعة والتلفزيون وبمشاركة من الباحثين والمفكّرين من داخل البلاد وخارجها. وكان كلّ من فضيلة الدكتور علي لاريجاني وكوكبة من الباحثين كالدكتور عبد العزيز ساشادينا، أستاذ في فرع دراسة الإسلام من جامعة فرجينيا بأمريكا، وسماحة آية الله السيد حسن مصطفوي أستاذ الفلسفة في كلية الإلهيات بجامعة طهران مشاركين في هذا المؤتمر. وقد تمّ عرض ١٢ بحثًا علميًا من قبل الأساتذة من داخل البلاد وخارجها. كما وقدّم كلّ من سماحة الشيخ صادق لاريجاني وفضيلة الدكتور غلام حسين إبراهيمي الديناني مقالاتهما تحت عنوان: «دراسة مسألة الأحكام الاعتبارية برؤية العلّامة الطباطبائي» و«الأفكار الفلسفية البديعة للعلامة الطباطبائي».

المصدر: موقع تبيان (www.tebyan.net)

٩. مؤتمر إحياء ذكرى العلّامة الطباطبائي (أكتوبر) عام ٢٠١٣:

قام قسم المعارف بجامعة فرهنكيان (المثقّفين) بعقد مؤتمر لإحياء ذكرى العلّامة الطباطبائي وذلك بمناسبة اليوم الوطني لإحياء ذكراه وبمشاركة المدرسين والباحثين. حيث قام بعض من الباحثين بإلقاء الضوء على شخصية العلّامة الطباطبائي والتعريف ببعض مؤلفاته في هذا المؤتمر.

المصدر: موقع برديس شيهد باهنر في محافظة همدان (shbh.cfu.ac.ir/)

الموضوعات التي عالجتها مجلّة المحجّة (*)

ISSUE	ISSUE'S SPECIAL	ملفّ العدد	العدد
0	The Philosophy of Mullā Ṣadrā	فلسفة الملّا صدرا	صفر
1	Mysticism and Gnosticism	التصوّف والعرفان	١
2	Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective	الدين والثقافة من منظور فلسفيّ معرفيّ	٢
3	Religious Pluralism: Epistemological Points of View, Islamic and Christian	التعدّديّة الدينيّة – وجهات معرفيّة إسلاميّة ومسيحيّة	٣
4	Contemporary Islamic Philosophical Trends	اتّجاهات الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة	٤
5	Faith and the Will to Belief	الإيمان وإرادة الاعتقاد	٥
6	Hermeneutics	الهرمنوطيقا	٦
7	Ethics and Religion	الأخلاق والدين	٧
8	Philosophy of Religion	فلسفة الدين	٨
9	The Language of Religion I	لغة الدين ١	٩
10	The Language of Religion II	لغة الدين ٢	١٠
11	Religion and Secularism	الدين والعلمنة	١١
12	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	المعرفة الدينيّة: جدليّة العقل والشهود	١٢
13	Religion, Art and Mysticism	الدين، الفنّ والتصوّف	١٣
14	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	إشكاليّة الشرّ بين الفلسفة والدين والاجتماع	١٤
15	Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends	اليهوديّة: مدارسها الدينيّة، وتيّاراتها الفكريّة	١٥
16	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Sharī'a	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها	١٦
17	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	تأمّلات دينيّة وفلسفيّة في الموت وما بعده	١٧
18	Man in the Islamic Theistic System	الإنسان في نظام التوحيد الإسلاميّ	١٨

(*) تجد فهرسًا موضوعيًّا شاملًا لكلّ المقالات التي نُشرت في مجلّة المحجّة في العدد ٢١.

الموضوعات التي عالجتها مجلّة المحجّة

ISSUE	ISSUE' S SPECIAL	ملفّ العدد	العدد
19	Religious Dialogue	الحوار الدينيّ	١٩
20	Time	الزمن	٢٠
21	The Return of Metaphysics	عودة المـتافيزيقا	٢١
22	Eschatology	المعاد بين رمزيّة الدلالة والدين	٢٢
23	The Body, Sacred & Profane	الجسد (المقدّس والمدنّس)	٢٣
24	Faith	الإيمان	٢٤
25	Revelation	الوحـــي	٢٥
26	Human Nature [1]	الطبيعة البشريّة [١]	٢٦
27	Human Nature [2]	الطبيعة البشريّة [٢]	٢٧
28	Mullā Ṣadra and Transcendent Theosophy	الصدرانية والحكمة المتعالية	٢٨
29	Philosophy per Children	الفلسفة عند الأطفال	٢٩
30	Philosophical and Religious Reflections on Pain	الألم من منظور ديني فلسفي	٣٠

List of Transliterations

	al-	ال–
ā	Ā	ا / ى
ī	Ī	ي
ū	Ū	و
i	i	ـِ
u	u	ـُ
a	a	ـَ

p	p	پ
g	g	گ
zh	zh	ژ
ch	ch	چ

ʾ	ʾ	ء
b	B	ب
t	T	ت
th	Th	ث
j	J	ج
ḥ	Ḥ	ح
kh	Kh	خ
d	D	د
dh	Dh	ذ
r	R	ر
z	Z	ز
s	S	س
sh	Sh	ش
ṣ	Ṣ	ص
ḍ	Ḍ	ض
ṭ	Ṭ	ط
ẓ	Ẓ	ظ
ʿ	ʿ	ع
gh	Gh	غ
f	F	ف
q	Q	ق
k	K	ك
l	L	ل
m	M	م
n	N	ن
h	H	ه
w	W	و
y	Y	ي
at	ah	ة

Al-Mizān in Iranian Studies

Amir Rida Ashrafi (165-176)

It is a matter of consensus that the Islamic revolution of Iran is of the most important occurrences the country has witnessed, for, under the leadership of 'Imām Khomeini, the success of the revolution introduced the best possible paradigm of an Islamic system of governance in the modern era. Nonetheless, the unabated success of the revolution was not founded exclusively on the efforts of the 'Imām or his fellows within the circle of the political revolution, but was also established on the efforts of a group of other scholars who hold the banner of the scientific development so dear – headed by al-'Allāmah Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī. Hence, it is until today that the literature of al-'Allāmah is reflected upon, reread, and plotted in many studies, books, and contemporary scientific activities.

Key terms: institution; study; conference; book; dissertation; thesis.

References

Farrūkh Raḥīmī, *Dirāsat al-'Intājāt al-'Ilmiyyah al-Muta'alliqah bī-Mu'allafāt al-'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'ī w-'Afkārih* (ISC).

(Qum: Mu'assasat 'Um al-Qurā lī-at-Taḥqīq w-an-Nashr, 1418 H.).

________, *'Uṣūl al-Falsafah w-al-Manhaj al-Wāqi'ī*, trans. 'Ammar 'Abū Raghīf (Iraq: a;-Mu'assasah al-'Irāqiyyah lī-an-Nashr wa-Tawzī').

________, *'Uṣūl al-Falsafah*, trans. Jaafar as-Subḥānī (Qum: Mu'assasat al-'Imām aṣ-Ṣādiq, 1426 H.).

________, *'Usus al-Falsafah w-al-Manhaj al-Wāqi'ī, trans. Muḥammad 'Abd al-Min'im al-Khāqānī*, 2nd edn. (Beirut: Dār at-Ta'aruf, 1988).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭahrānī, *ash-Shams aṣ-Ṣāṭi'ah*, trans. 'Abbās Nūr-ed-Dīn and 'Abd ar Raḥīm Mubārak (Dār al-'Awliyā', 2008).

Muḥammad Taqī Muṣbāḥ al-Yazdī, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'līm al-Falsafah*, 6th edn. (Qum: Mu'assasat an-Nashr al-'Islāmi at-Tābi'ah lī-Jamā'at al-Mudarrisīn bi-Quma al-Muqaddasah, 1425 H.).

Munīr al-Quṭayfī, *ar-Rāfid fī 'Ilm al-'Uṣūl, Muḥāḍarāt as-Sayyid as-Sistānī*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Mu'arrikh al-'Arabī, 1994).

Riḍā aṣ-Ṣadr, *al-Falsafah al-'Ulyā* (Markaz an-Nashr at-Tābi' li-Maktab al-'I'lām al-'Islāmī, 1420 H.).

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-'Asfār al-'Aqliyyah al-'Arba'ah* (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī).

Western Philosophy in aṭ-Ṭabāṭabā'ī's Thought: A Brief Overview of Uṣūl al-Falsafah w-al-Manhaj al-Wāqi'ī

Mazen al-Mturi (145-164)

Upon reflecting on al-'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'ī's philosophical works, it is inevitable to stop by his *'Uṣūl al-Falsafah w-al-Manhaj al-Wāqi'ī* [*the Principles of Philosophy and the Method of Realism*] per se as it represents the most crucial pillar in the philosophical tradition of al-'Allāmah. It holds true to posit that this book is deemed as one of most mature philosophical experiences approaching the treatises of western philosophy – those ontological and epistemological, equally – imparted with an Islamic breath. The following article, accordingly, introduces this book.

Key terms: *'Uṣūl al-Falsafah w-al-Manhaj al-Wāqi'ī* [*the Principles of Philosophy and the Method of Realism*]; the theory of knowledge; realism; idealism; ontology; knowledge; accidental faculties.

References

'Abd ar-Raḥmān Badawī, *Madkhal Jadīd 'ilā al-Falsafah, Dirāsah li-'ākhir al-'Ārā' ḥawl Ḥudūd al-Falsafah wa-Ghāyatihā wa-Manhajihā wa-'arḍ li-'Ahamm Mashākilihā, al-Wujūd, al-Ma'rifah, al-'Ilāhiyyāt.*

'Ammār 'Abū Raghīf, *al-Ḥikmah al-'Amaliyyah fī an-Naẓariyyah wa-'Ātharihā at-Taṭbīqiyyah*, 2nd edn. (Dār al-Fiqh lī-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr, 1426 H.).

_________, *Maqālāt 'Irāqiyyah, Maqālāt wa-Buḥūth fī al-Fikr w-ad-Dīn w-al-Falsafah* (Dār al-Faqīh lī-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr, 1435 H.).

D. Hume, *Mabḥath fī al-Fāhimah al-Bashariyyah*, trans. Mūsā Wehbī, 2nd edn. (Beirut: Dār al-Farābī, 2008).

G. Deleuze and F. Guattari, *al-'Ittijāh al-Mu'āṣir fī Ta'rīf al-Falsafah wa-Ta'āṭī Ma'ahā bi-Ru'yā Jadīdah: Mā Hiya al-Falsafah*, trans. and preface by Muṭā' aṣ-Ṣafadi (Beirut: Maekaz al-'Inmā' al-Qawmī-al-Yūnskū, 1997).

Majmū'at Rasā'il al-'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'ī (*Risālat al-'I'tibārāt*), commentary by Sheikh Muṣbāḥ ar-Rabī'ī, 1st edn. (Qum: Makatbat Fadak lī-'Iḥyā' ar-Turāth, 1428 H.).

Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, *al-'Usus al-Manṭiqiyyah lī-al-'Istiqrā'*, 2nd edn. (Qum: al-Mu'tamar al-'Ālamī lī-al-'Imām ash-Shahīd aṣ-Ṣadr, 1426 H.).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *Risālat at-Tashayu' fī al-'Alam al-Mu'āṣir*

The Concept of Happiness in Tafsīr al-Mīzān

Ibrahim Badawi (133-144)

Islamic philosophers expounded thoroughly upon the very question of happiness inasmuch as it is the ultimate aim the human kind strives to achieve. The study of happiness, as such, ramifies into two different courses: (1) the study of the very concept of happiness and (2) the study of the ways that lead to happiness per se. Yet, al-'Allāmah aṭ-Ṭabṭabā'ī stands as a prominent figure amongst those scholars who once attempted to study happiness, introducing one of the most mature treatises in this vein through building upon the works of preceding philosophers and presenting his very views.

Key terms: happiness; wretchedness; pleasure; good; faculty; worship; divine love.

References

'Abū Nasr al-Farābī, *'Ārā' 'Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1968).

____________, *Risālat at-Tanbīh 'alā Sabīl as-Sa'ādah*, ed. and commentary by Subḥān Khalīfāt (Amman, 1987).

'Ibn Miskāway, *Tahdhīb al-'Akhlāq* (Qum: 'Intishārāt Bīdār, 1412 H.).

Mājid Fakhrī, *'Aristū Ṭālīs: al-Mu'allim al-'Awwal* (Beirut: al-Maṭba'ah al-Kāthūlīkiyyah).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī, 1997).

Plato, *Fī al-Faḍīlah* (Muḥāwarat Suqrāṭ ma' Mīnūn), trans. 'Izzat Quranī (Cairo: Dār Qabā', 2001).

Concomitance as Used in aṭ-Ṭabāṭabā'ī's Doctrinal Paradigm: Methodology, Basis, and Application

Samir Kheireddin (101-131)

By and large, it is safe to read the very exegetical experience of al-'Allāmah aṭ-Ṭabṭabā'ī being a systematic, religious approach based on Islamic arguments. The exegesis of the Qur'ān through the Qur'ān per se is none other than a manifestation of this very systematic understanding through which aṭ-Ṭabṭabā'ī seeks to, both, embrace the constituents of the scripture and disclose the details thereof that bring about an understanding of, according to al-'Allāmah, the ultimate Qur'ānic message. Aṭ-Ṭabṭabā'ī, in this regard, draws on many a method, the most prominent of which is deduction through logical concomitance (*talāzum*) in order to preserve a systematic doctrinal pattern through which the crucial questions are organized rather than being at variance with one another. aṭ-Ṭabṭabā'ī's method is based on principles that draw on the concomitance between the concomitant (*lāzim*) and that which is concomitant upon it (*malzūm*) as being final causes of one another. That's why; it is hard to break the bond of concomitance, rendering it more authentic in terms of doctrinal establishment than the likes thereof. The scripture per se is not the unique standard for establishing instances of concomitance, for one fails not to notice the role of man himself as a pivotal intermediary in these instances. Albeit it *rules* human reason, absolute objectivity should not simply be acquiesced to. Rather, the living human experience should be called upon in order to reveal the *real* bond existing between the two elements of concomitance. Only then will acquiescence become an enlightened act of faith that discloses what was shut off within the text toward an affluent knowledge that fades not.

Key Terms: Deduction through concomitance; concomitance; instances of concomitance; methods; *Tafsīr al-Mīzān*.

References

'Aḥmad b. Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. by 'Abd as-Salām Muḥammad Hārūn (Qum: Maktab al-'I'lām al-'Islāmī, 1404 H.).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Qum: Mu'assasat an-Nashr al-'Islāmī at-Tābi'ah lī-Jamā'at al-Mudarrisīn).

_________, *Bidāyat al-Ḥikmah*, ed. by 'Alī az-Zāri'ī as-Sabazawārī (Qum: Mu'assasat an-Nashr al-'Islāmī at-Tābi'ah lī-Jamā'at al-Mudarrisīn, 1402 H.).

_________, Nihāyat al-Ḥikmah, ed. by 'Alī az-Zāri'ī as-Sabazawārī, 14th edn. (Qum: Mu'assasat an-Nashr al-'Islāmī at-Tābi'ah lī-Jamā'at al-Mudarrisīn, 1421 H.).

Language, Speech, and Thought in aṭ-Ṭabāṭabā'ī and their Role in Understanding the Qur'ān

Ahmad Majed (73-100)

The intellectual works of al-'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'ī have provoked many a question that speak to the modern world and trace answers for many questions that include questions on language per se and the role it plays in understanding the scripture. That is why, it is deemed crucial to reflect on al-'Allāmah's view on the very question of language and the thereof nature and origin, to, then, expound upon his view on the relation between speech and intellect, reaching to an applied, crucial stance on the relation between the Qur'ān, language, and intellect. We, thus, aim at shedding light on the importance of this subject and the profound implications thereof on many issues.

Key terms: *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*; intellect; language; speech; the Qur'ān; De Saussure.

References

'Abū al-Ḥasan al-'Ash'arī, *al-'Ibānah 'an 'Uṣūl ad-Diyānah*, commentary by Fawqiyyah Ḥusayn Maḥmūd (Cairo: Dār al-'Anṣār, 1397 H.).

Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī 'Abwāb at-Tawḥīd w-al-'Adl* (Cairo: Dār al-Kutub al-Maṣriyyah).

F. de Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. Roy Harris (London: Duckworth, 1998).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī lī-alMaṭbū'āt, 1997).

Zakī Karīm Ḥusām ad-dīn, *'Uṣūl Turāthiyyah fī al-Lisāniyyāt al-Ḥadīthah* (Cairo: Dār al-Nahḍah al-Maṣriyyah, 2001).

Man's General Characteristics: aṭ-Ṭabāṭabā'ī's Perspective

Hasan Badran (55-71)

aṭ-Ṭabāṭabā'ī's understanding of man is manifested through his contribution to tracing out a system of values that takes into account the sensible contingents to reestablish the very connection with the world of the Unseen. The contingents, qua contingents, are none other than instruments underlying ontological truths. They stand not as an ultimate aim as such. Therefore, al-'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'ī often leads us to explore what lies beyond such contingents that once singled out from the origin thereof might lead to the reduction of the human truth unto the empirical or absolute, nominal dimension, which alludes to a vicious circle whereby the contingents are idolized, drifting from their original aims towards nihilistic behaviors that connote abandon, *takfīr*, as well as the eclipse of the human identity. Accordingly, it is instrumental to reread the human entity in light of the anthropology of the soul and self in aṭ-Ṭabāṭabā'ī, as it is crucial to bring about an understanding of the process of man in the levels of his ontological and teleological dimensions.

Key terms: human; soul; creation; command; contingents; soul; knowledge.

References

Ash-Sheikh aṣ-Ṣadūk, *at-Tawḥīd*, commentary by Hāshim aṭ-Ṭahrānī (Beirut: Dār al-Ma'rifah).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār*, commentary by Mu'assasat 'Iḥyā' al-Kutub al-'Islāmiyyah (Qum: Mu'assasat 'Iḥyā' al-Kutub al-'Islāmiyyah).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 2nd edn. (Qum: Mu'assasat Maṭbū'ātī 'Ismā'īliyyān, 1972).

__________, *ar-Rasā'il at-Tawḥīdiyyah* (Beirut: Mu'assasat an-Nu'mān, 1999).

__________, *Risālat al-Wilāyah* (Beirut: Dār at-Ta'āruf lī-al-Maṭbū'āt, 1987).

(Oxford: Oxford University Press, 1996).

Tony Brueckner, "Brains in a Vat," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/brain-vat/>.

Willard van Orman Quine, "On Multiplying Entities," in *The Ways of Paradox and Other Essays* (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

__________, "On the Individuation of Attributes," in *Theories and Things* (Cambridge: Harvard University Press, 1981).

__________, "Speaking of Objects," in *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969).

__________, "The Scope and Language of Science," in *The Ways of Paradox and Other Essays.*

__________, "Things and Their Place in Theories," in *Theories and Things* (Cambridge: Harvard University Press, 1981).

__________, "Three Grades of Modal Involvement," in *The Ways of Paradox and Other Essays*, revised and enlarged edition (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

__________, *The Roots of Reference* (La Salle: Open Court, 1974).

__________, *Word and Object* (Cambridge: MIT, 1960).

William P. Alston, *A Realist Conception of Truth* (Ithaca: Cornell, 1996).

'Allamah Tabataba'i's Footnote to Mulla Sadra's Proof of the Sincere

Muhammad Legenhausen (35-54)

'Allamah Tabataba'i may be considered the father of contemporary Iranian Islamic philosophy. Among his most important contributions to Islamic philosophy are the footnotes he made while editing Mulla Sadra's *Asfar*. One of the most often cited of these notes pertains to a proof for the existence of God, called the ***burhan al-sidiqin*** (proof of the sincere). In this note, 'Allamah suggests a version of the proof that makes use of the term ***waqi'iyah*** (reality) in addition to the more customary ***wujud*** (existence). This paper begins with the examination of 'Allamah's footnote; and then considers how the basic idea could be defended against some hypothetical criticisms. For this purpose, Quine is introduced as a foil and virtual critic of 'Allamah.

Key terms: ***burhan al-sidiqin*** (proof of the sincere); ***'ayniyah*** (the sense of being fully determinate and objective); ***waqi'iyah*** (reality); ***wujud*** (existence); Quine; naturalism.

References

A. N Prior and Kit Fine, *Worlds, Times, and Selves* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1977).

Hamid Algar, "Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i: Philosopher, Exegete, and Gnostic," *Journal of Islamic Studies*, 17:3 (2006).

Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1981).

Muhammad Legenhausen, "Ibn Sina's Arguments Against God being a Substance," in Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue, Christian Kanzian and Muhammad Legenhausen, eds. (Frankfurt: Ontos Verlag, 2007).

__________, "The Proof of the Sincere," vol. 1, no. 1 (2004), online at: http://www.muslimphilosophy.com/jip/jip.htm.

Robert Merrihew Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics* (New York: Oxford University Press, 1999).

Storrs McCall and E. W. Lowe, "The 3D/4D Controversy: A Storm in a Teacup," Nous 40 (2006).

__________, *A Model of the Universe: Space-Time, Probability, and Decision*

'Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Qum: Nashr 'Adab al-Ḥawzah, 1405 H).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed. by Ḥusayn al-'A'lamī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī, 1997).

Muslim an-Nīsābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Fikr, s.d.).

Rūtrāwt Fīllant, "al-'Insān wa-Manzilatahu fī al-Khalīqah: Muḥāwalah lī-Fahm Naẓrat al-'Islām al-'Asāsiyyah 'ilā al-'Insān," in *al-'Islām Yusā'il al-Masīḥiyyah fī Shu'ūn al-Lāhūt w-al-Falsafah* (Jounieh: al-Maktabah al-Būlīsiyyah, 2000).

Servanthood: A Degree of Being and an Epistemological System (A Reading of aṭ-Ṭabāṭabā'ī's Ideas)

Shafik Jaradi (9-34)

By and large, there is a correlation among the three Arabic terms of "*al-'abd*" (the servant), "*al-'ubūdiyyah*" (servanthood), and "*al-'ibādah*" (worship), one that surpasses their common linguistic root and goes beyond their close connotations, namely, as the point of convergence of all these three terms is, by definition, the very human self. The very concept of "*al-'ubūdiyyah,*" then, holds a great power that has access to the elements of religious activity on the levels of, both, individual behaviors and the universal consciousness of the religious community, let alone its centrality in understanding the religious discourse that is based on the duality of "God and Man." It is not a secret that man being at the very status of "*al-'abd*" from this perspective – where *al-'ubūdiyyah* in this sense connotes not slavery – is provocative of the *other* discourse, often dubbed humanistic or enlightened. Such a discourse unabatedly returns to the question of the human presence in light of the absolute divine sustenance to which religious systems ultimately go back to - monotheistic versions of which, at least. This dispute inevitably comes up upon discussing the question of "freedom," along with questions of "individualism," "independence," and "selfhood" in all their complexities. The scope of this polemic is not restricted to those intellectual currents that look differently at the role religion plays in the human life. It rather stretches out to the monotheistic approach itself. This is manifestly obvious in the theological dialogue on the centrality of "*'Ibn 'Allāh*" (the Son of God) in Christianity vis-à-vis "*'Abd 'Allāh*" (the servant of God) in Islam which characterizes the unique daily Islamic rituals and practices, precisely by means of the act of professing belief.

Key terms: *al-'Ubūdiyyah* (servanthood); *al-'Abd* (the servant); *al-'Ibādah* (worship); freedom; islamic mysticism; *as-Salafiyyah*; christian theology; *Tafsīr al-Mīzān*.

References

'Abd ar-Razzāq al-Kāshānī, *'Iṣṭilāḥāt aṣ-Ṣūfiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1426 H.).

ar-Rāghib al-'Aṣfahānī, *Mufradāt ar-Rāghib al-'Aṣfahānī*, ed. by al-'Āmilī (Dār al-Ma'rūf, s.d.).

B. Russel, *'Ibādat al-'Insān al-Ḥurr*, trans. Muḥammad Qadrī 'Amārah (Cairo: al-Majlis al-'A'lā lī-ath-Thaqāfah, 2005).

'Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Beirut: Dār Ṣādir, s.d.).

with the concept of happiness, presenting the most prominent arguments in this vein, and concluding with aṭ-Ṭabāṭabā'ī's approach. Badawi ramifies his research into two different courses: the first being the study of the concept of happiness itself, while the second discusses the ways that lead to happiness.

Mazen al-Mturi then outlines a succinct reading of aṭ-Ṭabāṭabā'ī's *Uṣūl al-Falsafah w-al-Manhaj al-Wāqi'ī* (*The Principles of Philosophy and the Method of Realism*), whereby he summarizes the main ideas presented in every chapter, deeming this book a foundation in understanding of western philosophy in the school of aṭ-Ṭabāṭabā'ī. The final paper by Amir Rida Ashrafi presents a bibliographical study that plots the most crucial scientific achievements presented in Iran on al-'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'ī himself or on his *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* in conferences, books, and publications, among others.

All praise be to God, the Lord of all the worlds

Hussein Saalouk

al-Mahajja then attempts, in the current issue, to reexamine the fundamental principles of al-ʿAllāmah aṭ-Ṭabāṭabāʾī's school of thought, aiming at rereading the very concept of *self* in order to establish an original, personified Islamic identity. The theme of identity goes hand in hand with that of culture and its role in building up the self, and in particular the kind of culture al-ʿAllāmah established. Verily, he singled out *tawḥīd* (monotheism) as the pivotal point of all his arguments, considering the Qur'ān as the basis upon which all his other scholarly arguments were built. Such a reexamination is one that we gravely need today.

We must note that in the forthcoming issues, *al-Mahajja* will set out to publish scholarly papers that fall within the framework of the same intellectual project plotted above, whereby scholars will attempt to build a systematic structure of al-ʿAllāmah aṭ-Ṭabāṭabāʾī's school of thought based on his *Nihāyat al-Ḥikmah*. As such, the current issue will serve as an introductory step within an extensive scholarly project that *al-Mahajja* will tackle in its coming issues.

The Issue

Shafik Jaradi commences the issue by introducing a foundational approach to the concept of *al-ʿubūdiyyah* (servanthood) in aṭ-Ṭabāṭabāʾī, in which the "servant", man, is seen as a manifestation of the truth of divine subsistence, putting forth a theoretical system of values based on the concept of *ʿibādah* in Islam. Muhammad Legenhausen then proceeds from the footnote of aṭ-Ṭabāṭabāʾī on *The Proof of the Sincere* (*Burhān aṣ-Ṣiddīqīn*) as put forth by Mullā Ṣadrā in *al-'Asfār*, whereby al-ʿAllāmah argued for the fundamentality of reality to undermine the arguments deployed by naturalists, personified in the arguments of Willard Quine.

In his attempt to reread the human entity in light of the anthropology of the soul and the self in aṭ-Ṭabāṭabāʾī, Hasan Badran reflects upon aṭ-Ṭabāṭabāʾī's understanding of man through the lens of the sensible contingents – including their underlying ontological truths – as put forth by al-ʿAllāmah himself. Ahmad Majed then investigates the question of knowledge and the essence thereof in aṭ-Ṭabāṭabāʾī, aiming at plotting the relation between language and knowledge and anchoring the relation between the Qur'ān, language, and the intellect.

Samir Kheiriddin studies the deductive, doctrinal method of aṭ-Ṭabāṭabāʾī, which is primarily based on concomitance. In his paper, Kheiriddin expounds upon the characteristics of this concomitance and its application within doctrinal questions. As for Ibrahim Badawi, he deals

among others. In addition, he also proved that real religious understanding cannot become truly productive and respond to the recent concerns of the human intellect unless it comes to know the wide breadth of philosophical claims; thereby, he brought the two fields back to a state of harmony.

It is unjust, however, to limit the intellectual efforts of al-'Allāmah to this domain, for he worked within many a field, going beyond merely undermining such alien arguments. aṭ-Ṭabāṭabā'ī played a prominent role in reconstructing the Islamic vision of God, man, and the universe through his contributions to different fields of religious and intellectual sciences, to say nothing of his scholarly achievements that are known to anyone versed in the field. al-'Allāmah established a new methodology for the exegesis of the Qur'ān, taking the *ayāt* (verses) of the Quran themselves as a point of departure to interpret the scripture. Along these lines, aṭ-Ṭabāṭabā'ī also attempted to reintroduce new fundamental principles unto Mullā Ṣadrā's philosophical system, such as his work on the contingent perceptions (*idrākāt i'tibāriyyah*) and the epistemology of knowledge, among others. He also set out to establish a doctrinal paradigm based on axioms whose elements rely on deduction through logical concomitance (*talāzum*). al-'Allāmah, moreover, penned essays on Islamic mysticism and *wilāyah*, which consider man a pillar in the context of his relation with the Absolute, in addition to aṭ-Ṭabāṭabā'ī's research on history and *sīrah*.

Accordingly, al-'Allāmah was a distinguished scholar amongst all other scholars of his time, for his school of thought is based on unique features. aṭ-Ṭabāṭabā'ī was an encyclopedic scholar, who worked on philosophy, *'aqā'id*, *uṣūl*, and *ḥadīth*. He was also experienced in the sciences of the Qur'ān and exegesis, *sīrah* and historiography, among other different disciplines. al-'Allāmah wrote extensively on each of the aforementioned fields. He used to reconsider all the minute detail of the arguments, focusing upon the essence thereof without being distracted by mere superficialities. Moreover, aṭ-Ṭabāṭabā'ī was characterized by his novelty and pioneering spirit, for he put forth new approaches to all scholarly questions, opening new intellectual horizons that were not discovered by any scholar prior to him. He also revitalized the concept of the fundamentality of humanity, as man, in aṭ-Ṭabāṭabā'ī's philosophy and thought, was made an essence on which secondary inquiries are based, and through which ideas take shape and discussions occur. Finally, al-'Allāmah was objective and realistic, as most of his philosophical, doctrinal, or other conclusions rely on objective principles, i.e. axioms. In other words, aṭ-Ṭabāṭabā'ī's postulates conform to their external parallels, i.e. they correspond to reality and are one and the same with it, be it external or mental or otherwise.

EDITORIAL

Throughout the 21st century, the Islamic world has witnessed a unique intellectual movement, one that is characterized by the openness of Shia seminaries (*ḥawzāt*) toward rival Arab or Western intellectual spheres. Such an openness was the natural consequence of the invasion of materialist and nonreligious schools of thought of the heart of the intellectual arena within the Islamic world. This was due to certain politico-historical circumstances that cannot be expanded on here. However, this transformation had pernicious consequences on the very structure of the Islamic community, prompting some teachers at the seminaries to defend the teachings of the religion vis-à-vis the theoretical arguments of these schools. This effort required the pioneers of this movement to hold fast to both the Islamic intellectual foundations provided by the seminaries as well as the principle of *ijtihād*, which opens up new scholarly horizons before intellectuals who would thus aspire to engage in new fields and disciplines of thought, imparted with an original, visionary breath.

However, the attempts of this very group of scholars were met with the criticisms of other scholars from within the Islamic sphere itself. It is indeed dangerous to posit that philosophy depends on the arguments of religion, any religion, in a way that eclipses the vitality of philosophy as such, and limits its purpose of contemplating existence. However, this is still less dangerous than positing that philosophy and the topics thereof are extrinsic to religion, deforming its face and truth and depriving it of its holiness and divine hue. Of course, the pioneers of the aforementioned movement had to counter both currents.

If one is to plot the most prominent figures of this movement, they would inevitably single out al-ʿAllāmah aṭ-Ṭabāṭabāʾī for the pivotal role he played in that vein. al-ʿAllāmah had emerged at a time (1) when philosophy tended to eliminate what is religious within it, particularly in the Islamic world, and (2) when religious seminaries set out to ostracize anyone who found interest in philosophy. It is within this atmosphere that al-ʿAllāmah sought to reconstruct the Islamic and philosophical intellect, proving (or at least attempting to prove) that philosophy cannot respond to a reality that is divorced from metaphysics and its concomitants, including the themes of *al-ghayb* (the unseen), intuition, and witnessing,

In the Name of Allah,
the All-beneficent, the All-merciful

Al-Mahajja
Issue 30 (2016)

Al-Mahajja | Issue 31 (2016)

Biannual. Specialized in Religious and Philosophical Thought

Al Maaref Al Hekmiyah 
The Religious & Philosophical Studies Institute

Issue 31 | Summer – Autumn 2016
Biannual, Specialized in Religious and Philosophical Thought

31

AL-Mahajja

SPECIAL ISSUE: al-'Allamah aṭ-Ṭabāṭabā'ī

ISSN: 2224 - 1094